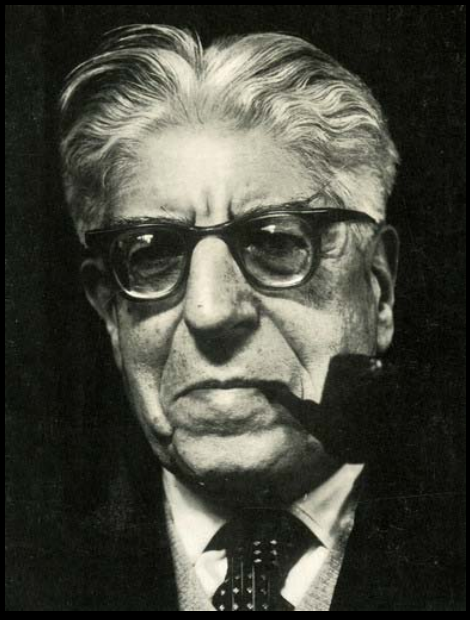
VISIT…

Ernst Bloch

Religion im Erbe



Ernst Bloch

Religion im Erbe

Eine Auswahl
aus seinen
religionsphilosophischen
Schriften

Ernst Bloch wurde am 8. Juli 1885 in Ludwigshafen am Rhein geboren. Er studierte Philosophie, deutsche Philologie und Physik und promovierte 1908 mit einer Dissertation »Kritische Erörterungen über Rickert«. Anschließend lebte er in Berlin, Heidelberg und Grünwald im Isartal, von 1917-1920 in Bern, dann in München und wieder in Berlin. 1918 erschien der »Geist der Utopie«, 1922 »Thomas Münzer als Theologe der Revolution«, 1930 »Spuren«. Er verließ 1933 Deutschland und lebte zunächst in Wien, Paris und Prag, von 1938-1949 in den USA. Während der Emigration veröffentlichte er 1933 in Zürich die »Erbschaft dieser Zeit«. 1949 kehrte er nach Deutschland zurück und erhielt in Leipzig eine Professur. Nach der Ungarnkrise wurde er zwangsemeritiert. Im August 1961 kehrte Ernst Bloch von einem Besuch in der Bundesrepublik Deutschland nicht nach Leipzig zurück. Seit dem Wintersemester 1961 hält er an der Universität Tübingen Vorlesungen über Philosophie. 1951 erschien »Subjekt -Objekt. Erläuterungen zu Hegel«, 1954 und 1955 die ersten beiden Bände seines Hauptwerks, »Das Prinzip Hoffnung«, das vollständig 1959 im Suhrkamp Verlag veröffentlicht wurde; 1961 »Naturrecht und menschliche Würde«, 1962 »Verfremdungen I«, 1963 »Tübinger Einleitung in die Philosophie«, 1964 »Verfremdungen II«. Eine auf 15 Bände veranschlagte Gesamtausgabe ist im Erscheinen.
Im Jahr 1967 wurde Ernst Bloch der Friedenspreis des Deutschen Buchhandels verliehen.

Siebenstern -Taschenbuch 103

Herausgegeben von Professor Jürgen Moltmann

Lizenzausgabe mit freundlicher Genehmigung
des Suhrkamp Verlages,
Frankfurt am Main
© 1959, 1961,1964,1966

Umschlagentwurf von Jan Buchholz - Reni Hinsch
Gesamtherstellung Clausen & Bosse Leck/Schleswig
Printed in Germany 1967

07 EINLEITUNG von Jürgen Moltmann
07 »Religion im Erbe«
10 Ernst Bloch - Leben und Werk

15 Atheismus um Gottes willen

21 Karl Marx, der Tod und die Apokalypse
21 Der sozialistische Gedanke

30 Die echte Ideologie des Reiches
Kraft der seelenwanderischen Streuung 36 - Hoffnungen und Konsequenzen des Dabeiseins 41 - Gestalten der universalen Selbstbegegnung oder Eschatologie (1918) 46

55 Das Gesicht des Willens

61 INCIPIT VITA NOVA
61 Reiz der Schwelle
61 Die Formel Incipit vita nova
Phönix, Renovatio, Reformatio 61 - Retterkönig und wirklich neuer Aeon 63 - Treue zur Hoffnung 66

70 Nützliches Maß fürs und durchs Ultimum

78 Biblische Auferstehung und Apokalypse
89 Christus oder das aufgedeckte Angesicht
97 Über religiöse Wahrheit

104 Christliche Sozialutopien

104 Bibel und Reich der Nächstenliebe
110 Augustins Gottesstaat aus Wiedergeburt
117 Joachim di Fiore, drittes Evangelium und sein Reich

126 **DER VERSTAATLICHTE GOTT UND DAS RECHT AUF GEMEINDE**

133 **WACHSENDER MENSCHENEINSATZ INS RELIGIÖSE GEHEIMNIS**

133 Einleitung

Häuptling und Zauberer; jede Religion hat Stifter 133 - Ein Numinoses, auch im religiösen Humanuni 138

149 Stifter, Frohbotschaften und Cur Deus homo

Stifter, der zur Frohbotschaft bereits selber gehört: Moses, sein Gott des Exodus 149 - Moses oder das Bewußtsein der Utopie in der Religion, der Religion in der Utopie 155 - Stifter aus dem Geist Mosis und des Exodus, völlig zusammenfallend mit seiner Frohbotschaft: Jesus, Apokalypse, Reich 162 - Jesus und der Vater; Paradiesschlange als Heiland; die drei Wunsch-Mysterien: Auferstehung, Himmelfahrt, Wiederkehr 172

182 Der Kern der Erde als wirkliche Exterritorialität

Die Straße des unvorhandenen Wozu 182 - Unabwendbares und wendbares Schicksal oder Kassandra und Jesajas 184 - Gott als utopisch hypostasiertes Ideal des unbekannten Menschen; Feuerbach, Cur Deus homo nochmals 188 - Rekurs auf Atheismus; Problem des Raums, in den der Gott hinein imaginiert und utopisiert wurde 196 - Verweile-doch in religiöser Schicht: Die Einheit des Nu in der Mystik 205 - Wunder und Wunderbares; Augenblick als Fußpunkt der Nike 211

220 Ausgewählte Bibliographie zum theologischen Gespräch mit Ernst Bloch

221 Stellennachweise

Einleitung

Was inneres Licht war,
wird zur verzehrenden Flamme,
die sich nach außen wendet.
Karl Marx

»Religion im Erbe«

»Religion im Erbe« kann den flachen Sinn haben, daß Gott tot sei und seine religiöse, kirchliche und theologische Macht auf Erden von lachenden oder weinenden Erben geteilt wird. Nur Tote können beerbt werden. Im Zuge der Reformation vereinnahmten protestantische Fürsten Kirchengüter. Seit 1803 säkularisierten die modernen Staaten den Rest. Das philosophische Denken holt seit dem deutschen Idealismus die religiösen Probleme auf die Erde zurück und säkularisiert die transzendenten Setzungen. In den kraftlos gewordenen religiösen Überlieferungen findet man mit Ludwig Feuerbach »nichts anderes als« das, was dem Menschen immer schon gehörte. Aufgeklärt und abgeklärt nimmt man dem Leben den veralteten religiösen Heiligenschein. Das Leben ist, wie es ist. Diese Art Aufklärung, Entmythologisierung und Säkularisierung am Grabe der Religion ist zur Genüge bekannt.

»Religion im Erbe« gewinnt aber im Christentum einen völlig anderen Sinn, denn durch diese »Religion« wurde auf einmalige Weise der Glaube an das eschatologische Erbrecht des Menschen auf die Zukunft der Freiheit, der Gerechtigkeit und der Gegenwart Gottes in eine beladene, verlassene, gottlose Welt gebracht. Menschen wurden zu einem ultimativen Hoffen auf eine Zukunft stimuliert, die es noch nicht gegeben hat. Sie wurden unruhig und unabgefunden, leidend und kritisch zu Heimatlosen in einer unerlösten Welt. Sie entdeckten unter dem Bogen der göttlichen Verheißungen die Welt als zukunftsoffene Geschichte. In dieser Tradition hat »Religion im Erbe« nicht den Sinn, einen Toten zu beerben, sondern ein Kind ins Leben zu bringen, ein Recht einzulösen und eine Hoffnung zu erfüllen. Was im religiösen Christentum durch die Kirche als »inneres Licht« aufbewahrt und weitergereicht wurde, wird im revolutionären Christentum zur »Flamme«, die nach außen schlägt und alles faule, unfreie, ungerechte und gottlose Wesen in der Welt verzehrt. Auch das ist

Religionskritik. Aber diese Kritik zerpflückt, nach einem Bilde von Karl Marx, die imaginären Blumen an der Kette der Knechtschaft nicht darum, damit der Mensch die phantasielose, trostlose Kette trage, sondern damit er die Kette abwerfe und die lebendige Blume breche.[1] Sie kritisiert die Opiumfunktion der Religion, um den Protestcharakter der Religion gegen das wirkliche Elend herauszustellen. Von der Kritik des Himmels geht sie zur Kritik der Erde über. Sie drängt von der Religion zur Revolution, von der Kirche zum Reich, vom Glauben zum Leben, von der Erinnerung zur praktischen Hoffnung, von dem Jesus der Evangelien zum Christus der Apokalypse. Diese Religionskritik zerstört die müde und alt gewordenen religiösen Formen des Christentums, um seinen ganz unmythologischen, messianischen Kern zu finden. Menschen sollen in ihm ihr Erstgeburtsrecht auf das Reich der Freiheit wiederfinden und endlich ergreifen, was sie lange Zeit gegen das Linsengericht religiös verbrämter Vorhandenheiten eingetauscht hatten.

»Religion im Erbe« hat also mehr an sich, als der Titel sagt. Sie kann die lachenden zu weinenden und die weinenden zu lachenden Erben machen. Aus dem aufklärenden Programm der Beerbung einer sterbenden Religion wird unter der Hand die Geburt der Erben jener in ihr verheißenen Zukunft.

Ernst Blochs Hoffnungsphilosophie will in ihrer Spitze solche »Meta-Religion« - »Religion im Erbe« sein. Die großen Menschheitsreligio-nen sind lange Zeit beides gewesen: sie haben den Willen zur besseren Welt oft durch Vertröstung mißbraucht, aber zugleich ihm den Raum geschmückt, ja erst sein Gebäude hergestellt.[2] »Wo Hoffnung ist, ist Religion. «[3] Nirgendwo kommt das Erbsubstrat aller Religion so klar heraus wie im Christentum mit seinem explosiven Startpunkt in der Auferweckung des erniedrigten und gekreuzigten Christus und in seiner langen Ketzergeschichte. Bloch findet in ihm nicht einen statischen und darin apologetischen Mythos einer Zeit und einer Gesellschaft, sondern »humaneschatologischen, darin sprengend gesetzten Messianis-mus«, der immer wieder die Frage einschärft: aut Christus aut Caesar[4] Darum kehrt er immer wieder zur Bibel zurück, durch die »das eschato logische Gewissen in

1 Karl Marx: Frühschriften, ed. S. Landshut, Kröner Taschenausgabe 209, 1953, S. 208
2 Das Prinzip Hoffnung, Frankfurt 1959, S. 1404
3 ebd.
4 ebd.

die Welt gekommen ist« und die Vorstellung »in-cipit vita nova« die Geschichte der Menschen inspirierte. Aber er liest die Bibel anders, als man es gewohnt ist. Nicht die Schöpfung steht am Anfang, sondern die Losung »Eritis sicut Deus«. Nicht der menschgewordene Gott steht am Ende, sondern der gottgewordene Mensch. Das ist ebenso atheistisch wie mystisch, ebenso fromm wie rebellenhaft. Blochs Religionsphilosophie liest sich darum religiös und irreligiös zugleich. Hält er für die transzendenten Tröstungen der Religiösen sarkastische Qualifikationen bereit, wie der Atheist mit Befriedigung bemerkt, so sind seine Bewertungen immanenter Ersatzbefriedigungen bei Nichtreligiösen kaum weniger sarkastisch. Auf die Religiösen, auf Juden und Christen, wirkt Bloch irreligiös. Auf die Irreligiösen, auf Marxisten und Positivisten, wirkt er religiös. Woran liegt das? Es liegt daran, daß die alte Scheidung von Transzendenz und Immanenz die historische Dialektik eschatologischer Zukunft, die Bloch herausarbeitet, überhaupt nicht mehr trifft. Hier kommt etwas von einem noch kaum bekannten tertium genus heraus. Hier entsteht ein Drittes: »über Jude und Christ: der Messianismus und das Tertium Testamentum«, schrieb er in seiner ersten großen Schrift.[5] Für ihn enthält der apokalyptische Freiheitsgedanke ein Absolutum, in dem noch ganz andere Widersprüche aufhören sollen, als es sich Sozialutopien und Revolutionen je träumen ließen, worin auch der Verstand aller bisherigen Zusammenhänge sich ändert.[6]

Bloch selber hat auf so einmalige wie erstmalige Weise diese eschatologische Hoffnung in Philosophie umgesetzt, um sie zur docta spes zu machen. Seine Anthropologie des Noch-Nicht-Bewußten und seine Ontologie des Noch-Nicht-Seins bringen die ersten praktikablen Kategorien ins unbekannte Land der Hoffnung und des Weltprozesses. Aber es bleibt zugleich der nichtontologisierbare Grund dieser Hoffnung durch ein negatives Wissen gewahrt. Auch die docta spes behält etwas von der Torheit an sich. Werden aus Priestern Philosophen, so werden die Narren zu Propheten. Am Ende des Prinzips Hoffnung triumphiert weder die Naturphilosophie von Schelling noch die Geschichtsrevolution von Marx. Es triumphiert »das Ende«, das alle aufgelösten Rätsel der Geschichte in eine rätselhafte Vorläufigkeit verbannt und von dem wir laut Bloch selber wenig mehr wissen als den index falsi, die per manente, weitertreibende

5 Geist der Utopie (1923), Frankfurt 1964, S. 295
6 Das Prinzip Hoffnung, S. 1411

Negation des Negativen. Die Größe dieser Hoffnungsphilosophie dürfte gerade darin liegen, daß sie alle Definitionen des Wahren, Guten und Gerechten zu Infinitionen, Entschrän-kungen der Zukunft und der Freiheit verändert. Wer ihn auf Marxismus oder Theologie festlegen will, wird ihn nicht antreffen. Aber man kommt aus Lektüre und Begegnung mit seinem Werk immer wieder auf neue Wege in noch unbekannte Regionen.

ERNST BLOCH - LEBEN UND WERK

Der Mensch ist ein noch nicht festgestelltes Wesen. Darum sollen biographische Bemerkungen zurückhaltend sein. 1885 wurde Ernst Bloch in Ludwigshafen geboren. Rückschauend schreibt er über diese Herkunft: »Hier die reine Fabrikstadt Ludwigshafen, häßlich, geschichtslos, gegründet durch Chemie, doch voll haariger Burschen, Schiffern, Kneipen, wie bei Jack London. Und überm Rhein dann das alte vornehme Theater Mannheims, die barocke Sternwarte, die Schloßbibliothek, diese Oase, philosophiehaltig.«7 Es ist die typische Konfliktsituation der verspäteten deutschen Nation. Das Ungleichzeitige wird gleichzeitig. Hier die beginnende Industrielandschaft mit ihrer grandiosen Häßlichkeit, ihren sozialen Spannungen, ihrer zerstörten Natur und ihrer unsicheren, von Interessen und Markt abhängigen Zukunft. Dort die inzwischen verklärte Welt einer scheinbar gelungenen Vergangenheit. Hier die industrielle Revolution, die nach Fortsetzung der Freiheiten der Französischen Revolution im Sozialismus verlangt; dort die alte feudalistische Welt der deutschen Landesfürsten, die im Untergang dem Fremdgewordenen ihre Schönheit wie eine Oase zeigt. Hier die Montage, die Manager und Techniker ohne Herkunft, Familie und Vergangenheit, mit der Zukunft ihrer eigenen Welt vor Augen; dort Musik, Barock, alte Kunst und Tradition. Wie in den Stücken von Bert Brecht schiebt sich diese Ungleichzeitigkeit von Schein und Sein, von Tradition und Modernität ins Werk Blochs. Das gar nicht zueinander Passende verschmilzt zu neuen Horizonten mit überraschenden Perspektiven. Alte Geschichten, Märchen aus dem Untergrund, philosophischer Tiefsinn vermischen sich mit Feuilleton, Zeitkritik und

7 Morgenblatt des Suhrkamp-Verlages, Nr. 14 (2. 11. 1959). Vgl. zum Folgenden Wolf-Dieter Marsch: Hoffen worauf? Auseinandersetzung mit Ernst Bloch, Furche-Stundenbuch 23, 1963

politischem Willen. Es ist das Denken im Übergang, das sich in Sprache und Stil diesen provozierenden, aber immer überraschenden Ausdruck verschafft. Kein theoretisches System wird, wie ein alter gotischer Dom, Stein für Stein aufgebaut, um eine Enzyklopädie des gesammelten Ganzen zu bieten. Blochs Denken will »Überschreiten« sein, will das Neue, Unbekannte der Zukunft ins Nächste des erlebten Augenblicks holen. Es dient der Praxis, der Erfahrung, der Veränderung. Es fährt wie ein Schiff daher, das ständig seinen Standort wechselt und doch eine invariante Richtung hält. Es ist voller Mystik des dunklen gelebten Augenblicks und hat doch offene Augen für die flüchtigen Begegnungen und Merkwürdigkeiten der Oberfläche. »Wer das Tiefste gedacht, liebt das Lebendigste«, hat Hölderlin gesagt.

Was sich als Eigenart des Denkens zeigt, spiegelt sich auch im Lebensweg wider. Nach dem Studium der Philosophie in Würzburg, Berlin und Heidelberg, nach Arbeiten bei Georg Simmel und Freundschaften im Heidelberger Kreis bei Radbruch, Jaspers, Lukäcs, Lederer und anderen zog sich Bloch vor der allgemeinen nationalen Kriegsbegeisterung 1914 als Pazifist in die Schweiz zurück. Hier schrieb er sein erstes großes Werk *Geist der Utopie* (1918, bearbeitete Neuauflage 1923). Margarete Susman sah im Dunkel des Zusammenbruchs der alten Welt darin eine neue deutsche Metaphysik aufleuchten: »Der Utopist wirft seinen Anker auf den Grund der tiefsten, der furchtbarsten Nacht.« Es ist ein expressives, barockes, frommes Buch, eine revolutionäre Gnosis, eine »gottbeschwörende Philosophie«, mit »Wahrheit als Gebet«, wie der letzte Satz sagt. Die Erfahrung der Entfremdung steigert sich zu einer maßlosen Gottverlassenheit. »In uns allein brennt noch Licht«, und Bloch bringt es zur verzehrenden Flamme nach außen, damit die Welt zum »furchtbaren Erntefest der Apokalypse« heranreife. Margarete Susman sah hier die Einleitung zu einem großen »System des theoretischen Messianismus«, und sie hat im Blick auf das »Prinzip Hoffnung« recht behalten. Andere bemerkten damals überhaupt nichts. Bloch ist diesem jüdisch-christlichen und philosophisch-theologischen Anfang treu geblieben, wenn er ihn in dieser Überschwenglichkeit auch niemals wiederholt hat.

Die glorreichen und doch auch elenden »zwanziger Jahre« erlebte Bloch als freier Schriftsteller in München und Berlin. 1921 erschien seine Auseinandersetzung mit dem reformatorischen Christentum *Thomas Münzer als Theologe der Revolution*. Der 1525 in der Schlacht von Mühlhausen ge-

scheiterte Führer des Bauernaufstandes, der militante Chiliast des Reiches, der Kritiker des »sanftlebenden Fleisches zu Wittenberg«, wird mit seiner revolutionären Romantik für Bloch zum Schrittmacher für den Geist der Utopie auf Erden. Seither wird Bloch vom Christentum angezogen, jedoch nicht von seiner kirchlichen Tradition, sondern von der unterirdischen Geschichte seiner nonkonformistischen Ketzer von Marcion und Montanus über die Katharer, Wal-denser, Albigenser, Joachimiten, den Brüdern vom freien Geist, den Hussiten, den Täufern und Illuminanten bis hin zu Weitung, Tolstoi und religiösen Sozialisten. In diesem Untergrund wird die Bibel anders gelesen als im christlichen establishment. Eine ganz andere Entmytholo-gisierung als die bekannte der modernen Welt greift um sich. »Der Glaube an Gott ist... nicht auf einen mythologisch vorhandenen bezogen, sondern auf ein künftiges Reich der Freiheit der Kinder Gottes.« »Aufruhr« wird zur Berufsethik des chiliastischen Christen. Bloch hat damit 1921 ein Thema angeschlagen, das erst heute in den Versuchen zu einer »Theologie der Revolution« theologisch aufgenommen wird.

Freundschaft verband ihn mit Bert Brecht, Kurt Weill und vor allem dem unvergeßlichen Walter Benjamin. Bloch schrieb in dieser Zeit Analysen der deutschen »Ungleichzeitigkeit« für die »Weltbühne« und die »Sozialistischen Monatshefte«. Seine Aphorismen, Aufsätze, Reportagen und Kritiken zu jener Zeit, in der die technisch-demokratische Kultur durch romantische Reaktion von rechts verhindert und zerstört wurde, sind zusammengefaßt in dem Band *Erbschaft dieser Zeit*, 1935 in der Emigration erschienen. Daneben sammeln sich Visionen, hintergründige Geschichten, Moritaten und Momentaufnahmen aus dem Alltag, die stets im Einfältigen und Banalen den Funken des Unbedingten und der Zukunft aufspüren, zu dem Bande *Spuren*, 1930. Im Lied der Seeräuber-Jenny aus der »Dreigroschenoper« hört man so etwas wie die Melodie »der (möglichen) Auferstehung der Toten«. »Im citoyen steckte der bourgeois; gnade uns Gott, was im Genossen steckt«, schrieb der mit der Kommunistischen Partei Sympathisierende, ihr nicht Beigetretene. Die Fabulierkunst, mit der im Vertrauten das Befremdende und im Gewohnten das Unvermutete und das Ganz-Andere herausgebracht wird, ist von Bloch zur Meisterschaft entwickelt worden. Er denkt im Erzählen und überrascht im Gespräch, befremdend, anziehend, provozierend, verrätselnd und entschlüsselnd zugleich. In den *Spuren* kommt man ihm am nächsten. Im März 1933 schrieb er in der Zeitschrift »Das Tage-Buch« unter dem unauffälligen

Titel »Der deutsche Schulaufsatz« eine ätzende Persiflage auf das gerade zur Herrschaft gekommene »Dritte Reich«. Die öffentliche Reaktion und die Haussuchungen waren derart, daß er umgehend fliehen mußte. Über Prag, Wien, Paris emigrierte er 1938 in die Vereinigten Staaten. Hier entstand in der Einsamkeit, aber auch in enttäuschender Verlassenheit - im Philadelphia ohne Bruderliebe - sein Lebenswerk *Das Prinzip Hoffnung*, zuerst veröffentlicht in Ost-Berlin ab 1955, dann in Frankfurt 1959. Der überschwengliche »Geist der Utopie« gewinnt in ihm Maß und Bestimmung. Der enthusiastische Chiliasmus Thomas Münzers kommt auf die Füße. Das »warme Rot« der unbedingten Leidenschaft für das kommende Reich der Freiheit verbindet sich mit dem »kalten Rot« der kritisch-empirischen Gesellschaftsanalyse, die Hoffnung mit den Kategorien des »real-objektiv-Möglichen« im Geschichtsprozeß. »Alles an den Hoffnungsbildern Nicht-Illusionäre, Realmögliche geht zu Marx, arbeitet - wie immer jeweils variiert, situationsgemäß rationiert - in der sozialistischen Weltveränderung« (16). Bloch meint damit, daß die Prophetien und Hoffnungen der Menschheit ihren Weltaspekt finden und mit den offenen Möglichkeiten im Weltprozeß vermittelt werden müssen. Aus der realen Vermittlung von Hoffnung und Möglichkeit ergeben sich seine Grundkategorien: Zukunft, Front und Novum. Umgekehrt aber wird mit der Größe und Unbedingtheit der Hoffnungen auch das Schema gesprengt, das man bisher »Marxismus« nannte. Ist Bloch Marxist oder hat er den Marxismus in sein System des theoretischen Messianismus eingebaut? Diese Frage mag man stellen, aber sie bleibt oberflächlich, weil hier mehr als Marx ist und Anderes zur Sprache kommt, das nicht in die bekannten Schubfächer des ideologischen Geistes paßt.

Bloch kehrte 1949 aus den Vereinigten Staaten in den Teil Deutschlands zurück, der ihm die Chance des Neuen zu bieten schien. Doch erwies sich der Professor in Leipzig bald als unbequemer Genosse der »Genossen«. Opportunistische Schüler veranstalteten 1957 ein Scherbengericht über »Ernst Blochs Revisionismus des Marxismus«. Er wurde kaltgestellt, isoliert und alsbald zwangsweise emeritiert. Er wurde heimatlos in dieser »Heimat des Proletariats«.

Als ihn während eines Aufenthalts in der Bundesrepublik die Nachricht vom Bau der Mauer in Berlin am 13. August 1961 erreichte, kehrte er nicht nach Leipzig zurück, sondern nahm eine Gastprofessur in Tübingen an. Seine eindrückliche Eröffnungsvorlesung in Tübingen behandelte das

zentrale Problem seines Denkens und Lebens: »Kann Hoffnung enttäuscht werden?«[8] Er antwortete: Hoffnung ist enttäuschbar, sonst wäre sie keine Hoffnung. Sie wird zur geprüften Hoffnung durch solche Erfahrungen. Aber sie bleibt wider allen naheliegenden Nihilismus Hoffnung, denn der Weltprozeß ist offen. Er ist noch nirgends gewonnen, aber auch noch nirgends vereitelt. Im Exodus aus ihren Enttäuschungen und Blamagen gewinnt die Hoffnung sich am Offenen wieder. »Selbst das Ende Christi, es war immerhin sein Anfang.« 1961 erschien endlich aus seiner Feder seine zunächst letzte Überraschung: ein Buch über *Naturrecht und menschliche Würde.* Die großen Themen der kritischen Aufklärung, Recht und Freiheit, und die Trikolore der Französischen Revolution aus »Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit« werden aufgenommen und messianisch interpretiert. Kein Sozialismus ohne Demokratie, keine Demokratie ohne Sozialismus (Rosa Luxemburg). Wie es keine menschliche Würde geben wird ohne Ende der Not, so wird es kein menschliches Glück geben können ohne gerechtes Recht und ein menschliches Leben mit erhobenem Haupte. Hier wird das vergessene und verdrängte Problem des Menschen in westlichen Wohlstandsgesellschaften und in einem auf »neue Ökonomie« reduzierten Sozialismus aufgearbeitet, und zwar ausgerechnet mit dem für konservativ gehaltenen Begriff des Naturrechts. Doch wenn der Mensch seine wahre Natur noch nicht gefunden hat, erinnern die Naturrechte nicht an einen vergangenen Urzustand, sondern »malen Verhältnisse voraus, in denen die Erniedrigten und Beleidigten aufhören« und der Mensch zur »Eunomie des aufrechten Ganges« kommt.

Heute findet man den Zweiundachtzigjährigen an seinem Schreibtisch in der Nähe des Tübinger Stiftes, wo einst am Beginn der Französischen Revolution die »christlichen Jakobiner« Hölderlin, Hegel und Schelling sich auf das Reich Gottes, die Freiheit und die Vernunft verschworen, damit ihre Hände nicht müßig bleiben sollten. Und man findet ihn mit zündenden Reden auf öffentlichen Versammlungen gegen die Notstandsgesetzgebung und an der Spitze von Studenten, die ihre Freiheit suchen. Sein Leben spiegelt wider, was er schreibt, und umgekehrt findet sein Denken immer wieder den Punkt der notwendigen »gleichzeitigen Ungleichzeitigkeit« der Hoffnung zu den Verhältnissen scheinbar hoffnungsloser Zustände.

8 in: Verfremdungen I, Frankfurt 1962, S. 211 ff

ATHEISMUS UM GOTTES WILLEN

Zu Blochs achtzigstem Geburtstag erschien 1965 eine Festschrift »Ernst Bloch zu ehren«. Von den achtzehn Beiträgen sind fünf rein theologischen Inhalts und zwei wenigstens quasi-theologisch. Kritiker sprachen überrascht von einem »Zuviel der Theologie« zu Ehren eines doch »atheistischen Denkers«. Zweifellos ist es ein merkwürdiges Phänomen, daß ausgerechnet die von Bloch stets hart kritisierte christliche Theologie sich von ihm zur Erneuerung ihrer selbst provoziert fühlt. Werden Theologen und Christen vom messianischen Pathos und vom verkündigenden Gestus seiner Sprache beeindruckt? Ergreifen sie die eschatologischen Elemente und dulden dabei stillschweigend die atheistischen Akzente? Machen sie sich großartiger Fehlinterpretationen schuldig, um auch noch diesen Denker zu vereinnahmen und ihn zum Kirchenvater des 20. Jahrhunderts zu erheben?

Man wird zunächst feststellen können, daß sich die Theologie heute selber in einem großen Veränderungsprozeß befindet. Entmythologisierende Bibelkritik, gesellschaftliche Institutionenkritik an der Kirche und Ideologiekritik an christlicher Verkündigung und kirchlichen Verlautbarungen kennzeichnen eine neue kritische Theologie. Ihr kann es nicht darum gehen, Fremdes in ihren Besitz zu vereinnahmen, wenn sie gerade dabei ist, sich loszumachen von allem, was sie lange unkritisch und eifersüchtig als ihren Besitz und ihr Vorrecht verteidigt hatte. Seit dem II. Vatikanum und der ökumenischen Konferenz für »Kirche und Gesellschaft« in Genf 1966 ist von beiden christlichen Kirchen ein Revisionsprozeß in ihrer beider Verurteilungen der französischen und der sozialen Revolution im 19. Jahrhundert angestrengt worden. Die »heiligen Allianzen« werden aufgelöst. In dieser Lage ist die Philosophie Blochs hilfreiches Ferment der Zersetzung fauler Kompromisse. Sie führt Religion und Revolution auf einen gemeinsamen Ursprung und ein möglicherweise paralleles Zukunftsziel. Wo immer in der Kirchengeschichte Häresien ausgeschieden wurden, wurde die Kirche einiger, aber auch ärmer. Die neuzeitlichen Spaltungen von Schöpfungsglauben und Naturwissenschaft, von Eschatologie und Revolution haben die Christenheit in der modernen Gesellschaft in ein neues Schisma gebracht. Seine Überwindung wird nur durch eine kritische Verarbeitung des revolutionären Chiliasmus der Neuzeit möglich werden. Wie die bisherigen Verarbeitungen der philosophischen Anregungen durch Bloch bei J. B. Metz, W. Pannenberg, G. Sauter, W.-D. Marsch

und unter anderen auch von mir selber zeigen, fühlen sich Theologen nicht als Blochianer, sondern vielmehr zum Eigenen ermutigt. So sehr Blochs utopischer Materialismus eine neue dialektische Theologie der Natur und der Gesellschaft anregt, so wenig wird sich die Theologie auf eine mögliche Re-mystifizierung der Natur einlassen. So sehr Blochs theoretischer Messia-nismus die vergessene christliche Eschatologie wieder zu einer sinnvollen Dimension der Theologie macht, so wenig wird die Theologie einem Enthusiasmus verfallen, der das Kreuz in der Hoffnung und den Glauben als ihren Gewißheitsgrund übersieht. Am merkwürdigsten erscheint die wörtliche Übereinstimmung in der Christologie. Wie Athanasius verficht Bloch das »Homousios«, also die Wesensgleichheit Christi mit Gott. Doch versteht die Theologie darunter die volle Inkarnation Gottes in Christus, während Bloch umgekehrt damit die volle Vergottung Christi und des Menschen meint.

Bisher ist die christliche Theologie meistens dem platonischen Grundsatz gefolgt: Gleiches wird nur von Gleichem erkannt. Gott wird nur durch Gott erkannt. Gott wird im Heiligen Geist erkannt. Daraus folgte, daß Gott auch nur von Ähnlichem erkannt werden kann. Darum konnte sich christliche Theologie immer nur dem Religiösen, dem nach Gott schon fragenden Menschen verständlich machen. Nun gibt es aber auch den heraklitischen Satz: Nur Ungleiches erkennt sich. Die Gegensätze ziehen sich an. Danach wird Gott als »Gott« nur vom Nicht-Gott erkannt. Der Gottlose erkennt Gott als den Anderen, dem er nicht gleicht. Gott erkennt den Gottlosen, indem er, wie Paulus sagt, die Gottlosen rechtfertigt und immer nur ihr Gott und Rechtfertiger ist. Die reformatorische Theologie und die moderne dialektische Theologie wußten das. Sollte darum der Atheist, der nichts Gottverwandtes oder Gottähnliches in sich selber findet, diesem Gott, der aus dem Nichts neues Leben schafft, näher sein als der Religiöse, der sein eigenes Auge für sonnenhaft hält? Es gibt einen Atheismus, der das alttestamentliche Bilderverbot ernst nimmt, wie bei Feuerbach. Es gibt einen Atheismus um Gottes willen, wie bei Bloch. Es gibt Atheismus als negative Theologie. Muß nicht christliche Theologie, die von Gott um des Gekreuzigten willen redet, aus dem Reich der dogmatischen Antworten immer wieder in das Reich der kritischen Fragen zurückkehren, damit jenes Reich der dogmatischen Antworten das Reich der Freiheit öffnet und nicht mit transzendenten Setzungen verstellt?

Doch ist auch Atheismus so eindeutig nicht. Bloch hat geschrieben: »Nur ein Atheist kann ein guter Christ sein.«[9] Ich hatte dieses umgekehrt: »Nur ein Christ kann ein guter Atheist sein.«[10] Bloch hat diese Offerte angenommen. Aber was ist Atheismus? Ist er das Aufgeben eines vom Menschen verschiedenen Gottes, wie Feuerbach meinte, damit Gott und Mensch eines Wesens werden? Dann wäre Atheismus die höchste Gottesmystik. Oder ist Atheismus die vollendete Einsicht in das Getrenntsein von Gott und Mensch in Erwartung zukünftiger Gemeinschaft in Entsprechung? Der Atheist um seiner selbst willen kennt keinen Gott als das Ganz-Andere oder Ganz-Ändernde, weil er sich selbst für Gott hält. Der Atheist um Gottes willen aber zerstört alle Bilder, Traditionen und religiösen Gefühle in sich, die ihn illusionär mit Gott vereinigen - um der unaussprechlichen Lebendigkeit des ganz-anderen Gottes willen. Sein Atheismus ist negative Theologie. Endlich sind die Verteidiger Gottes nicht unbedingt Gott näher als die Ankläger Gottes. Nicht Hiobs theologische Freunde werden gerechtfertigt, sondern Hiob selber. In den Psalmen sind Hader mit Gott und Jubel über Gott in einem Munde beieinander. Wo das in der Geschichte nicht mehr zusammengeht, lernen die Theologen von den Atheisten ebensoviel über Gott wie diese unter Umständen von jenen; und ganz entsprechend können auch die Christen von jüdischen Kritikern ebensoviel über Jesus lernen wie diese unter Umständen von jenen.

Es gibt Gemeinschaften in der Ordnung der Antworten. Sie sind immer konfessionell und parteilich und partikular. Es gibt daneben aber auch eine Gemeinschaft in der Ordnung der Fragen. Sie ist universaler, offener, solidarischer. In ihr harrt die ganze Kreatur. In ihr harren auch die Christen und seufzen an der Unerlöstheit des Leibes und der Unfreiheit der Welt. Eine solche Gemeinschaft mag christliche Theologie mit dem »atheistischen« Prinzip Hoffnung verbinden und zwar einmal im Kampf gegen alle, die dem Menschen das Fragen und Infragestellen seiner unglücklichen Verhältnisse abgewöhnen wollen, damit er ein gut angepaßter Funktionär oder Konsument werde, und zum andern in der Entdeckung der »Spuren« der kommenden Heimat des Menschen und in der Beförderung seines Kampfes um Freiheit und Gerechtigkeit in einer in sich selber einspinnenden Gesellschaft.

9 Tübinger Einleitung in die Philosophie 2, Frankfurt 1964, S. 176

10 Die Kategorie Novum in der christlichen Theologie, in: Ernst Bloch zu ehren, Frankfurt 1965, S. 260

Die jeweils einleitenden Zwischentexte zu den ausgewählten Stücken von Ernst Bloch schrieb mein Assistent Reiner Strunk. Dem Suhrkamp-Verlag und dem Siebenstern Taschenbuch Verlag ist die Anregung zu dieser Auswahl zu verdanken.

Jürgen Moltmann

EINFÜHRUNG ZU
»Karl Marx, der Tod und die Apokalypse«

Der aufklärerische Kultur- und Fortschrittsoptimismus, der noch an der Jahrhundertwende Adolf von Harnack »auf das Reich der Liebe und des Friedens nicht mehr wie auf eine bloße Utopie« schauen ließ,[1] hatte sich in den Wirren des ersten Weltkrieges endgültig erledigt. In dieser Zeit der »abgelaufenen Kulturen« (E. Bloch), wo sich aller Sinn in Unsinn und alles Licht ins Dunkel verkehrte und der behauptete Frieden geistig wie politisch verloren war, schrieb E. Bloch sein Erstlingswerk, das »keinen Frieden macht mit der Welt«[2] und gleichzeitig mit utopischem Gewissen auf Heimat und Frieden aus ist. »Der Utopist wirft seinen Anker auf den Grund der tiefsten, der furchtbarsten Nacht, in der je gelebt wurde«, schreibt M. Susman 1919.[3] Der »Geist der Utopie« ist das Wagnis einer »neuen Metaphysik«, die sich über alles geschichtlich Beschränkte und Hinfällige kühn »ins Blaue« hineinbaut und dort das »Wahre, Wirkliche« sucht, »wo das bloß Tatsächliche verschwindet«. - Wenn K. Barth zur gleichen Zeit den »Götzen wackeln« sah,[4] den die liberale Theologie verehrt hatte, und in der erfahrenen Krise den unendlichen qualitativen Unterschied von Gott und Mensch zu denken anfing, so suchte E. Bloch das Wahre im utopisch Ganzen, wozu sich alles erst noch runden muß, in reifer Präsenz am Ende und in einer absoluten Menschheit. Merkwürdig stellt dabei für beide das »Pathos des eritis sicut Deus«,[5] das Seinwollen wie Gott, den Grund und Inbegriff der Religion dar: für den frühen K. Barth freilich ist diese Religion der Ausdruck totaler Sünde, die für Transzendenz keinen Raum läßt und rebellisch nach Gott greift; für E. Bloch aber steckt gerade in solcher Religion der »Keim des Parakleten«, der »religiöse Urwunsch«, »sich göttlich zu verwesentlichen«, dem eine vulgäratheistische Religionskritik - auch des Marxismus - nicht beikommt. Da nun beide Denker auf ihre Weise in einer Zeit, »wo das verzweifelte

1 A. v. Harnack: Das Wesen des Christentums, 7. Vorlesung von 1899/1900, (Siebenstern-Taschenbuch 27), 1964, S. 76

2 E. Bloch ist in den Einführungen ohne Stellenverweise zitiert, soweit die Zitate in dem folgenden ausgewählten Text erscheinen.

3 In: Ernst Bloch zu ehren, 1965, S. 384

4 Vgl. K. Barth - E. Thurneysen. Ein Briefwechsel (Siebenstern-Taschenbuch 71), 1966, S. 53

5 K. Barth: Der Römerbrief, 2. Aufl., 1922, S. 218

Abendrot Gottes schon genugsam in allen Dingen steht« (E. Bloch), von Transzendenz und Absolutem reden wollen, wird der Grenzübergang herüber und hinüber problematisch: für K. Barth wird die Offenbarung als Deszendenz des unbekannten Gottes schwierig, der die Endlichkeit nur berührt;[6] für E. Bloch aber wird die Offenbarung als Transzendenz des unbekannten Menschen schwierig, der mit seinem Bewußtsein und seiner Sehnsucht ans Unendliche rühren mag, aber in seiner Endlichkeit und in seinem Tod an eine harte und scheinbar unüberwindbare Grenze gerät. Konnte K. Barth von »Einschlagtrichtern« der Offenbarung reden, welche in die uns bekannte Ebene des rein Menschlichen einbrechen, so spricht E. Bloch im umgekehrten Sinne von »Protuberanzen« der totalen »Wunschextension des Humanum«/ die also heraus- und emportreiben aus aller vorgefundenen Plattheit und Begrenztheit der menschlichen Verhältnisse und nach deren Ganzheit und gültiger Sinnerfüllung verlangen. Zunächst hatte E. Bloch (im »Geist der Utopie«) den Weg zur Einlösung dieses »religiösen Urwunsches« noch mit Hilfe mystischer und idealistischer Vorstellungen zu beschreiten versucht. Später hat er von diesen religiösen Formen Abstand genommen und den Aufruf »Eritis sicut Deus« im Rahmen eines dialektischen Materialismus zur Geltung gebracht. In jedem Falle wird aber ein unannehmbares Menschsein nicht mit dem Hinweis auf seinen verborgenen Sinn doch für annehmbar erklärt und auch nicht im trotzigen Entschluß, tapfer und absurd zugleich, übernommen. Diese Möglichkeiten, mit dem Unerfüllten und Negativen im Menschsein fertigzuwerden, sind ja beide von der Theologie herangezogen worden. Die Frage nach der Einlösung des »religiösen Urwunsches«, nach einem ganzen und herrlich freien Menschsein, das sich noch erst herausstellen müßte, wurde damit aber unterdrückt. Sie wurde nicht mehr vernommen im Zusammenhang jener Frage, mit der auch Christen noch nicht fertig sind, welche sie vielmehr im Umkreis alles Lebendigen behaftet, der Frage nämlich nach der Erlösung unseres Leibes.

Reiner Strunk

6 E. Bloch selber bemerkt später, Barths Credo im Römerbrief sehe so aus, »als wolle er den Menschensohn als Mittler, also das Christentum selber aus dem Christentum entfernen«, Prinzip Hoffnung, S. 1406

7 Prinzip Hoffnung, S. 1524

Karl Marx, der Tod und die Apokalypse

1 Der sozialistische Gedanke

Man kann sich gerade den Staat nicht unfeierlich genug denken. Er ist nichts, wenn er nicht auf günstige Weise wirtschaften läßt und demgemäß veraltet. Alles andere, worin der Staat bedrückt oder einlullt, falle nun endlich ab, und bis aufs Ordnen öder Dinge hat er sämtliches wieder herauszugeben. Ziehen Furcht und Lüge ab, so mag es dem Staat gar schwer geraten, zu sein oder gar noch höhere Achtung zu erregen.

Etwa durch dieses, was sein Zwang hindert? Das ist, sagt Anatole France, die Gleichheit vor dem Gesetz, daß es den Reichen wie den Armen gleichmäßig verbietet, Holz zu stehlen oder unter Brücken zu schlafen. Die wirkliche Ungleichheit hindert es so wenig, daß es sie erst recht beschützt. Oder soll sich der Staat als salomonischer Vater bewähren durch das, wozu er verhilft, in öffentlicher Rechtspflege? Die Schwachen sind schutzlos, aber die Geriebenen sind gefeit, das Volk mißtraut den Gerichten. Es fehlt der inhaltliche Blick für Menschen und Fälle; das Papier, die Pedanterie regieren, und das gesamte Schutzrecht ist sowohl der Methode wie dem Gegenstand nach vom Horizont des Eigentums umschrieben. Denn da die Juristen nicht anders als rein formal geschult sind, so finden gerade die Fähigkeiten der Ausbeuterklasse, das Rechnen, Mißtrauen und die hinterhältige Kalkulation in diesem Formalismus verwandten Boden, noch ganz abgesehen davon, daß sich die Inhalte jeder beliebigen Wirtschaftsordnung widerspruchslos in die abstrakte Amoral der Jurisprudenz einsetzen lassen. Nicht nur, daß die meisten Anwälte jeden annehmen, der gerade zu ihnen kommt, wie Droschken und anderes mehr, nicht nur, daß der Richter im Zivilprozeß einer schlechten Uhr verglichen werden konnte, die allein geht, wenn sie von einer der Parteien angestoßen wird - ohne eigenen Ehrgeiz, das Wahre aufzuzeigen: das ganze Recht, zum weitaus überwiegenden Teil auch das Strafrecht, ist ein bloßes Mittel der herrschenden Klassen, die ihre *Interessen schützende* Rechtssicherheit aufrechtzuerhalten. Auch dort, wo nicht nur die Geriebenheit ihre gewohnten Geschäfte fortsetzt und rechtlich siegt, wo der Staat die Verfolgung und Untersuchung des Delikts selber in die Hand nimmt, wird die Strafe, weit davon entfernt, mit ihren groben Mitteln das Recht antithetisch herzustellen, als Vergel tungsstrafe zu einer unsittlichen Barbarei und als Schutzstrafe zur verkehrtesten Vorbeugung und mißlungensten Pädagogik, die

sich überhaupt nur post festum erdenken läßt. Gibt es kein Eigentum, so gibt es auch kein Recht, keinen Anlaß zu seinen spitzen, hohlen Kategorien; der Rest ist Medizin oder, als »Gerechtigkeit«, Seelsorge.

Nun aber will der schlechte Zwang auch noch lohnen, Geschenke verteilen. Er kennt Bürger, die ihm anscheinend wert sind, Staatsbürger, und vor allem, er erhöht seine Diener. So kommt die lohnrechtliche Anmaßung, die Würdegebung, der Staatsklerus, der Anspruch, Gott auf Erden zu sein. Was aber kann die Bürokratie anderes bedeuten, als daß in ihr der rechte Mann an die rechte Stelle kommen soll, innerhalb eines rein technischen Verwaltungswesens; während sich im Krieg und allem weißen Terror schlechthin erwies, welch ein Gott im Inneren der Machtstaaten haust. Oder sollte uns der mörderische Zwang der allgemeinen Wehrpflicht für die Börse, für die Dynastie nun etwa die moralische Substanz der Polis beweisen, sofern wir hier eine der schmachvollsten Stunden der Geschichte durchschritten haben, und der Staat glücklich wieder als Sprungbrett zur Furie, zur Logik von Naturkatastrophen benutzt werden konnte? Das ging so weit, daß er zuletzt gar noch aus den Unternehmerinteressen herausfiel, zu deren geschäftsführendem Ausschuß er in bürgerlichen Ländern geworden war. Der Staat als Zwangsgebilde kulminiert seinem feudal-alogischen Wesen nach im Kriegsstaat, und dieser erwies sich als eine derart abstrakte Machtautonomie an sich, daß ihr gegenüber selbst noch die Unternehmerinteressen, der frühere kausale Unterbau, wie eine Art Ideologie erschienen: - so völlig hat sich, gegen alle bürgerliche Erhellung, alles sozialistische Mißverständnis, der Staat als eigene, heidnische, satanische Zwangs-Wesenheit an sich enthüllt. Mag er auch noch, bolschewistisch, eine Zeitlang als überleitend notwendiges Übel funktionieren, so ist doch die Wahrheit des Staates unter jedem sozialistischen Aspekt: er stirbt ab, er verwandelt sich in eine internationale Verbrauchs- und Produktionsregelung, in eine große apparatliche Organisation zur Beherrschung des *Unwesentlichen*, die nichts Bedeutsames mehr enthält oder an sich ziehen kann, und deren rein verwaltungstechnisches Esperanto unterhalb der einzelnen Nationalkulturen gelegt ist, als welche die nächste gültige Kategorie sozialen Zusammenhangs sein dürften. Der begriffene Staat bedeutet derart schlechterdings nichts anderes als einen relativ stillstehenden Ausschnitt aus der Wirtschafts-, zuweilen der Militär-, grundsätzlich der Verwaltungsgeschichte; auf keiner dieser Stufen enthält er irgendein Selbständiges, Geistiges, das nicht Ideologie wäre, sondern auf jeder dieser Stufen und erst recht auf der letzten besitzt er

lediglich in dem entwirrenden, reibungslosen Funktionieren seiner mitten ins unlogische Leben gesetzten Ordnungsmethode sein Recht, seine einzige, völlig instrumentelle, negative Logik, Notstaatslogik.

Folglich also bohre sich zunächst das rechte Tun von unten her so nüchtern wie möglich in diese Dinge ein, sie zu bewegen. Daher lehrte Marx, wie nie mehr gesucht, erprobt werden dürfe als das gerade Mögliche, es handle sich jederzeit nur um den nächsten Schritt. Dem entspricht im revolutionären Akt das Kundige, daß sich hier der gedrückte Lohnarbeiter, die seinerseits berechtigte Selbstsucht vor allem benutzt und zu wichtigem Amt berufen sah. Marx nennt das Privatinteresse als allermeist stärkste Triebkraft endlich bei Namen, und: der Proletarier hat nichts zu verlieren als seine Ketten; sein Interesse, ja sein einfaches und wieviel mehr erst sein begriffenes Dasein ist bereits die Auflösung der kapitalistischen Gesellschaft. Hier ist nicht mehr die naturwüchsige Armut, nicht mehr die gleichsam nur mechanisch, durch das Gewicht der Gesellschaft, aber eben noch innergesellschaftlich niedergedrückte Schicht der Leibeigenen wie in der Feudalzeit, sondern eine völlig neue Klasse tritt hervor, das soziale Nichts, die Emanzipiertheit überhaupt. Und gerade dieser Klasse, ihrem a priori wirtschaftsrevolutionärem Klassenkampf, übergibt Marx, in großartig paradoxer Verbindung, das Erbe aller Freiheit, den Beginn der Weltgeschichte nach der Vorgeschichte, die allererst echte Gesamtrevolution, das Ende aller Klassenkämpfe, die Befreiung vom Materialismus der Klasseninteressen überhaupt. Der Bund zwischen den Armen und den Denkern, zwischen dem vom vis-ä-vis de rien allerstärkst entzündeten Egoismus und der sittlichen Reinheit des Kommunismus ist angeblich bereits geschlossen; oder wie Marx solches formulierte: die Philosophie kann nicht verwirklicht werden ohne die Aufhebung des Proletariats, das Proletariat kann sich nicht aufheben ohne die Verwirklichung der Philosophie. Im Besonderen ist dieser Bund für Marx möglich, weil der Proletarier an sich schon die Auflösung der Gesellschaft darstellt, weil mit dem Kapitalismus die letzte der dialektisch überhaupt möglichen, aufhebbaren Gesellschaftsformen erreicht wurde, und der Sozialismus dergestalt keinerlei ersichtliche Klassenspannung, keinerlei umschlaghaftes Widerspruchsmoment mehr setzt. Im allgemeinen aber wurde dieser Bund zwischen Interesse und *solcher Idee* von Marx überhaupt nicht bezweifelt oder auch nur als Problem gesehen; daß er irgend nur möglich scheint, beruht offenbar darauf, daß der menschliche glücksuchende Wille nicht völlig verderbt ist, daß der Wille als revolutionäres Klasseninteresse bereits durch die einfa-

che Tatsache *der Gemeinschaft* des Wollens leichter sittlich bestimmt oder wenigstens bestimmbar wird; daß schließlich aber auch das Interesse ebensogut die Idee, das Ausgesagte seines Leidens, Wollens braucht, um zu wirken, wie die Idee selber des Weltlaufs als des schließlich widerlegten, düpierten Instrumentariums ihrer bedarf. Gewiß lassen sich die höchsten Angelegenheiten nicht durch solch wahllosen Gebrauch, solche von Hegel übernommene Listlehre der Vernunft betreiben: es besteht vielmehr ein in der christlichen Sittenlehre, bei Kant, bei Schopenhauer völlig gleichmäßig gesehener Widerspruch zwischen kreatürlichem Interesse und dem Paradox des Guten, der Idee des Guten: indes die erste Stufe läßt sich in einer Welt, die dermaßen im Argen liegt, offenbar nur durch kreatürlichen Kompromiß betreten, Marxens Verzweiflung an der politischen Evidenz des Guten gemäß. Übrigens ist die Proportion, die Marx dem Interesse als dem voluntaristi-schen und der Idee als dem gleichsam vorsehungshaften, panlogistischen Moment zuwies, keineswegs klar bestimmt. Er will wollend handeln und die Welt verändern, darum erwartet Marx nicht lediglich den Eintritt von Bedingungen, sondern lehrt sie herzustellen, setzt Klassenkampf, analysiert die Ökonomie auf veränderliche, zum aktiven Eingriff taugliche Elemente. Andererseits jedoch wirkt der von den Romantikern, vor allem aber von Hegel - in großartiger Umkehr der Ironie des Subjekts zu der des *Objekts* - restaurierte Okkasionalismus, die Lehre von der allgebrauchenden, nunmehr gerade die Subjekte gebrauchenden Weltvernunft auch auf Marx ein; und derselbe Mann, der allen Fetischcharakter aus dem Produktionsvorgang austrieb, der alle Irrationalitäten der Geschichte als lediglich undurchschaute, unbegriffene und daher schicksalhaft wirkende Dunkelheiten der Klassenlage, des Produktionsprozesses zu analysieren, zu exorzisieren glaubte, der allen Traum, alle wirkende Utopie, alles religiös umgehende Telos aus der Geschichte verbannte, treibt mit den »Produktivkräften«, mit dem Kalkül des »Produktionsprozesses« dasselbe allzu konstitutive Wesen, denselben Pantheismus, Mythizismus, vindiziert ihm dieselbe letzthin gebrauchende, leitende Macht, die Hegel der »Idee«, ja auch Schopenhauer seinen alogischen »Willen« vindiziert hatte. Gerade an dieser Erscheinung des Verhältnisproblems zwischen »subjektivem« Willen und »objektiver« Idee erweist sich die Notwendigkeit seiner grundsätzlichen, von Marx verabsäumten metaphysischen Durchdenkung; die Geschichte ist eine harte, gemischte Fahrt, nur möglicherweise geht langdauernde *Aktive* in die Zeit, in ihr *Objektives* selbst über, ladet sie, schafft sie um zu einem locus minoris resistentiae, ja selbst zu einer verwandten Eigendynamik des Objekti-

ven. Wobei ersichtlich dieselbe Problemebene betreten wird, auf der sich die Diskussion des Tridenti-num über das Verhältnis, die Mischungsproportion von Freiheit und »Gnade« und ihrem möglichen Synergismus zutrugen.
Meist wurde bisher alles auf Mark und Pfennig gebracht oder aber nach der anderen Seite, es schien die Seele immer nur von oben herein. Der Kaufmann lacht im *irdischen* Betrieb, und die Hebel sind in seiner Hand; ein mißverstandener Jesus ermuntert im *idealen* Feld, sucht vergebens Scham zu erregen durch das nicht Widerstehen dem Übel. Marx hat endlich gegen den äußeren Weg wiederum, wie er so leicht selber hart macht, und gegen den guten Menschen, wie er mit sich allein schon Freiheit bringen will, getrennt empfindlich gemacht, um danach erst beide zu vereinen; sein Tun ist sozusagen durch den Jesus der Peitsche und den Jesus der Menschenhebe zugleich geführt. Zuweilen mag das Überwinden des Bösen stiller gelingen, wie es dem Reiter auf dem Bodensee durch Nichtsehen und tiefer dem Heiligen in sonderlichen Lagen durch den Kuß der Güte, durch schöpferisches Ignorieren gelang; aber es steht doch in der Regel so, daß die Seele schuldig werden muß, um das schlecht Bestehende zu vernichten, um nicht durch idyllischen Rückzug, scheingute Duldung des Unrechts noch schuldiger zu werden. Das Herrschen und die Macht an sich sind böse, aber es ist nötig, ihr ebenfalls machtgemäß entgegenzutreten, als kategorischer Imperativ mit dem Revolver in der Hand, wo und solange sie nicht anders vernichtet werden kann, wo und solange sich Teuflisches gegen das (unentdeckte) Amulett der Reinheit noch derart heftig sperrt; und sich danach erst des Herrschens, der »Macht« auch des Guten, der Lüge der Vergeltung und ihres Rechts so reinlich als möglich zu entledigen. Marx bringt derart als dieses *Dritte* eine genügend komplizierte Gesinnung und Abwandlung des identischen revolutionären Begriffs: um rein wirtschaftlich zu denken mit dem Kapital, gegen seine Untat, wie der Detektiv homogen ist zum Verbrecher - wo nichts als Wirtschaftliches zu bedenken ist; und danach erst höheres Leben zu denken, sobald der Raum und das Freigelassensein der Idee errungen sind und die maßlosen Lügen, auch sich selbst unbewußten Beschönigungen, Ausreden, Überbauten, Variablen rein ökonomischer Funktionen zugunsten der jeweils und schließlich echten Idee der Gesellschaft vernichtet werden können. Hier wirkt ein getrenntes Verfahren, das nicht mit seelischen Mitteln, mit einem »Bund der Gerechten« wirtschaftliche Verhältnisse bestimmen will, sondern das das Wirtschaftliche aus dem Seelischen heraussetzt und das Seelische aus dem Wirtschaftlichen ableitet, oder wie

solches eben Marx als die eigentliche Maxime des durch ihn gewonnenen wissenschaftlichen Sozialismus definiert: es ist nicht das Bewußtsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das das Bewußtsein, den Nährboden der Ideen bestimmt.

Letzthin freilich kann nur durch solches der nüchterne Blick nicht fruchtbar werden, der Mensch lebt nicht vom Brot allein. So weithin das Äußere auch wichtig und zu besorgen ist, so legt es doch nur nahe, es erschafft nicht, denn die Menschen und nicht die Dinge, nicht ihr mächtiger Ablauf, außer uns und fälschlich über uns gedreht, verfassen die Geschichte. Was wirtschaftlich kommen soll, die notwendig ökonomisch-institutionelle Änderung, ist bei Marx bestimmt, aber dem neuen Menschen, dem Sprung, der Kraft der Liebe und des Lichts, dem Sittlichen selber ist hier noch nicht die wünschenswerte Selbständigkeit in der endgültigen sozialen Ordnung zugewiesen. Anders gesagt: wenn die primitive Bedarfsdeckung, die feudale und dann die kapitalistische Wirtschaftsweise nacheinander ein bestimmtes moralisches und kulturelles Leben wenigstens der Sphäre nach determinierten, so muß doch auch der Wegfall aller eigenen ökonomischen Komponenten, also die endlich gelingende Wirtschaftsweise des Sozialismus, eine bestimmte moralische und kulturelle Konsequenz, eine ebenfalls »richtige«, apriorische Gesinnungs- und Kulturweise nach sich ziehen, die nicht nur ohne weiteres, gemäß den sozialistischerseits übernommenen Philisteridealen der Bourgeoisie, freigeistig und banalatheistisch bestimmt sein kann. Allerdings wäre es nicht möglich gewesen, den Sozialismus zu fundieren, wenn Marx hinnehmend fromm gewesen wäre, wenn er an dem arkadischen Zustand der Welt festgehalten hätte, die jedem bei vernunftgemäßer Verteilung alles gibt, was er braucht, wenn also Marx nur die Konsumtions- und nicht vor allen Dingen die Produktionswirtschaft organisiert hätte; mit praktischem Blick auf eine unaufhaltbare Industrialisierung, mit unromantischer Kälte und einem Materialismus als kräftig entzaubernder Enge. Aber eben, indem diese zu lange anhält, bleibt der Mensch gerade wirtschaftlich neu eingespannt, ist ihm der Druck nur verkürzt, nicht gehoben. Ebenso wird dessen Untertanen die Erzeugung schließlich doch wieder aus den Händen genommen, und ein spukhafter Prozeß von Allgemeinem, von Wirtschaftsablauf an sich zieht götzenhaft und okkasionalistisch, abgehoben und auch in Zukunft nicht gesprengt dahin. Damit stimmt überein, daß Marx, indem er den Stoß, selbst wo er ihn nicht zur »revolutionären Entwicklung« abmattete, doch nur gegen den Kapitalismus - einen verhältnismäßig jungen, abgeleiteten

Verderb - und nicht auch gegen das dauernde, uralte Zentrum aller Knechtung, Roheit und Ausbeutung: gegen Militarismus, Feudalismus, Welt von oben herab schlechthin richtet; hier wurde die uralte sozialistische Bewegung allein schon am Gegner mannigfach verkürzt, irre gemacht und verflacht. Desgleichen kann es (in religiösem Betracht, der eng mit dem Vorigen zusammenhängt) keinem Zweifel unterliegen, daß die unterschiedslos ideologische Verdächtigung jeder Idee, ohne Bedürfnis, selbst eine zu exaltieren, das Lichtere nicht ermutigt; daß auch die von Engels angenommene dialektisch-synthetische Wiederherstellung des Zustands der Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit, wie er in den alten kommunistischen Gentes herrschte, der aufgewandten sozialkonstruktiven Arbeit nicht als sonderlich klare und gewichtige idealkonstruktive Pointierung gegenübersteht. Herz, Gewissen, Geisthaftes, Kommunion aller Lebendigen, Brüdergemeinde, Philadelphia und Ende aller Verschlossenheit fanden in der Französischen Revolution, diesem wahrlich nicht nur »bürgerlichen« Durchbruch von Ketzergeschichte, ihren *näheren* Widerschein auf Erden. Und schließlich scheint es in diesen Tagen, wo das verzweifelte Abendrot Gottes schon genugsam in allen Dingen steht, und weder Atlas noch Christus ihren Himmel tragen, kein besonderes philosophisches Verdienst, wenn der Marxismus atheistisch fix mit Status quo bleibt, um der Menschenseele nichts als einen mehr oder minder eudämonistisch eingerichteten »Himmel« auf Erden zu setzen - ohne die Musik, die aus diesem mühelos funktionierenden Mechanismus der Ökonomie und des Soziallebens zu ertönen hätte. Man kann darum sagen, daß gerade die scharfe Betonung aller (ökonomisch) determinierenden und die vorhandene, aber noch im Geheimnis bleibende Latenz aller transzendierenden Momente den *Marxismus in die Nähe einer Kritik der reinen Vernunft rückt, zu der noch keine Kritik der praktischen Vernunft geschrieben worden ist.* Die Wirtschaft ist hier aufgehoben, aber die Seele, der Glaube fehlen, dem Platz gemacht werden sollte; der tätig kluge Blick hat alles zerstört, gewiß vieles auch mit Recht zerstört, all die privaten Idyllen und nichts durchbohrenden Träumereien der Siedler und Sezessionisten des Sozialismus, die sich für sich eine schöne Nebenerde aus dem Besten der Welt heraus destillieren wollten und das Phlegma der übrigen Erdkugel niederschlugen; gewiß auch wurde der allzu arkadische, der abstrakt-utopische Sozialismus mit Grund desavouiert, wie er seit der Renaissance wieder auftauchte als säkularisierte Weise des tausendjährigen Reichs und oft nur als wesenlose Draperie, Ideologie höchst nüchterner Klassenziele und Wirtschaftsrevolutionen. Aber damit ist weder die utopische Tendenz

in all diesem begriffen noch die Substanz ihrer Wunderbilder getroffen und gerichtet noch gar der religiöse Urwunsch verabschiedet, als welcher durchaus, in allen Bewegungen und Zielen des Weltumbaus, dem Leben Raum schaffen wollte, um sich göttlich zu verwesentlichen, sich chiliastisch in Güte, Freiheit, Licht des Telos endlich einzubauen.

Erst dann werden die Betrüger wirklich zittern, es erscheint das Rechte. Die Taschenspieler werden keinen Geist mehr rufen, und er wird nicht mehr hinters Licht führen. Aber es ist auch mehr als nur halbe Aufklärung nötig, mehr als eine solche, die die alten Ketzerträume vom besseren Leben aus sich ausläßt, statt sie zu sichten und zu erben. Nur auf diese Art und nicht mittels der Armseligkeit des Vulgäratheismus ist den Händlern als Helden, den Negozianten und Machthabern die ideologische Luft abzuschnüren und der Vorratsraum ihrer Draperien zu sperren. Erst wer nicht nur von der Erde, sondern auch vom fälschlich preisgegebenen Himmel dagegen spricht, wird das Lügenspiel der bourgeoisfeudalen Staatsideologie wirklich entzaubern können, nämlich unverführend, und »die Begeisterung für den gleichheitlichen Genuß« wird nicht mehr, wie es dem preußischen Staatstheologen Stahl erschien, das einzig Erwärmende an den kommunistischen Sozialtheorien sein. Sicher, man wird auch ohne Not arbeiten, ja sehr viel besser und produktiver arbeiten, dafür ist allein schon die Langeweile und Unse-ligkeit der Menschen eine Garantie, und dafür wird sich, wie jetzt schon beim Lehrer, Beamten, Politiker, Künstler und Forscher, die Freude am Können, mindestens am sachlichen Amt als ausreichendes Motiv anstelle des Gewinns einsetzen lassen. Gar bei einer sozialen Bewertung dieses Motivs, gemäß der ungeheuren, den Geldreiz vollauf ersetzenden Steigerungsmöglichkeit der Verachtung oder aber des Ansehens, der Ehre und des Ruhms. Nur sehr äußerlich zeigen sich gefährliche Bündnisse an diesem so gar nicht *manchesterlichen* »Zukunftsstaat«: als Hegeische Bezüge zu Preußen, gar zum Universalstaat, zur Organisation schlechthin; - desto leichter, desto dringender also erhebt sich die Pflicht, Marx in den oberen Raum, in die neuen, eigentlichsten Abenteuer des freigelegten Lebens, in das Wozu seiner Sozietät einzustellen. Das ist: die allzu kupiert angehaltene Sozialkonstruktion wieder in die utopisch überlegene Liebeswelt Weitlings, Baaders, Tolstois, in die neue Mächtigkeit Dostojewskischer Menschenbegegnungen, in den Adventismus der Ketzergeschichte einzubringen. Derart bietet das ferne Ganze Utopias das Bild eines sich in nichts mehr ökonomisch rentierenden Baus: jeder produzierend nach seinen Fähigkeiten, jeder konsumierend

nach seinen Bedürfnissen; jeder offen, nach den Graden seiner Hilfe, seines sittlich-geistigen Prädikantentums auf dem Heimweg der Menschheit durch das Dunkel der Welt »begriffen«. So nur ist das neue, das so radikal wie orthodox gewordene Leben zu verstehen, so nur mag sich die genaueste wirtschaftstheoretische Ordnung und Nüchternheit mit der politischen Mystik verbinden und von ihr aus legitimieren. Sie nimmt alles erbärmlich Störende hinweg, um es unter Aufhebung der wirtschaftlichen Privatsphäre einer genossenschaftlichen Sozietät zu übergeben; aber sie läßt dafür die wirkliche Privatheit und die ganze sozial unaufhebbare Problematik der Seele stärker als jemals hervortreten, um sie - in der erst sozialistisch ehrlich und reinlich gewordenen Höhe des Bauwerks - der Kirche, einer notwendig und a priori nach dem Sozialismus gesetzten, neuem Offenbarungsgehalt zugewandten Kirche zu verbinden. Nur so hat die Gemeinschaft Raum, sich frei erwählend, *über* der lediglich entlastenden Gesellschaft und kommunistisch durchorganisierten Sozialwirtschaft, in gewaltfreier, weil nicht mehr Massenhafter Ordnung. Aber eine verwandelte Kirche ist die Trägerin weithin sichtbarer Ziele; sie steht im Leben jenseits der Arbeit, ist der denkbare Raum einer weiterquellenden Tradition und Verbindung mit dem Ende, und keine wie immer gelungene Ordnung kann dieses letzten Glieds in der Beziehungsreihe zwischen dem Wir und dem letzten Wozu-Problem entraten. Dann werden die Menschen endlich zu jenen einzig praktischen Sorgen und Fragen frei, die sonst nur in der Todesstunde warten, nachdem in ihrem ganzen bisherigen Unruhleben wenig mehr als Abriegelung vom Wesentlichen war. Es ist so, wie der Baalschem sagt, daß erst dann der Messias kommen kann, wenn sich alle Gäste an den Tisch gesetzt haben; dieser ist zunächst der Tisch der Arbeit, jenseits der Arbeit, dann aber sogleich der Tisch des Herrn; - die Organisation der Erde besitzt im philadelphischen Reich ihre letzthin ausrichtende Metaphysik.

2 DIE ECHTE IDEOLOGIE DES REICHES

Ich aber will sein. Doch was bleibt gar zuletzt für uns zurück?

Wird nicht alles Innere jetzt erst recht zu hoch an uns geraten? Denn wir müssen *sterben*, mit kurzem Verzug, und vielleicht brauchen die Leichen keinen so weiten Faltenwurf, den Weg alles Fleisches zu gehen. Der brüderlich innere Reichtum wird nicht minder kurzer Spuk, verwest zu Baumrinde wie Rübezahls falsche Schätze: zeigt sich in ihm keine Kraft, gar den Tod zu bestehen, zu besiegen, mithin nicht nur von unten an hindurch zu gehen, sondern auch an sich selbst ein kräftig oberer Teil zu sein und das Wesenselement des ewigen Lebens. Wir wiederholen daher zum letzten Mal, eine »Absicht« weiter zu erfüllen, als welche hier nun freilich gegen mehr steht als gegen die Phrases aus der Schlacht bei Cannae und die Abschaltung von creator spiritus nachher: Soweit also mußte, konnte es schließlich mit uns kommen. Wes Brot ich eß, des Lied ich sing. Aber dieser Tanz um Kalb und Kalbsfell zugleich und nichts dahinter blieb doch überraschend. Das macht, wir haben keinen echten sozialistischen Gedanken. Sondern wir sind ärmer als die armen Tiere geworden, wem nicht der Bauch, dem ist der Staat sein Gott, alles andere ist zum Spaß und zur Unterhaltung herabgesunken. Noch immer stehen wir wartend da, haben Sehnsucht und kurzes Wissen, aber wenig Tat und, was deren Fehlen mit erklärt, keine Weite, keine Aussicht, keine Enden, keine innere Schwelle, geahnt überschritten, keinen Kern und kein sammelndes Gewissen des Überhaupt. Hier nun aber, in diesem Buch, setzte sich genau ein Beginn, neu ergriff sich das unverlorene Erbe; wie das Innerste, das Drüben hier wiederum leuchtet, so ist es kein feiges Als Ob, das mit dem Noch-Nicht auch das Überhaupt leugnet, und kein wesenloser Überbau, sondern es hob sich über allen Masken und abgelaufenen Kulturen das Eine, das stets Gesuchte, die eine Ahnung, das eine Gewissen, das eine Heil; trug sich hervor aus unserem dennoch unzerrissenen Herzen, aus dem Tiefsten, Allerrealsten unseres Wachtraums: als dem Letzten, das uns blieb, als dem Einzigen auch, das wert ist zu bleiben. Hindurchgeführt aber wurde, in diesem Buch - das keinen Frieden macht mit der Welt - erst zu unserem noch unangewandten Wesen, zu unserem geheimen Haupt, unserer Figur und keimenden Sammlung, zu dem Zentrum unseres schöpferischen Prinzips; dieses eben klang auf, gedeutet schon an einem bloßen Krug, gedeutet als das apriorisch latente Thema aller »bildenden« Kunst, und, zentral aller Magie der Musik, gedeutet schließlich an der letztmögli-

chen Selbstbegegnung, am begriffenen Dunkel des gelebten Augenblicks, wie es aufspringt und sich selbst vernimmt im Wesen der unkonstruierbaren, der absoluten Frage, im Wirproblem an sich selbst. So tief, war zu sagen, führt allein der *interne* Weg, auch Selbstbegegnung genannt, die Bereitung des inneren Worts, ohne die aller Blick nach außen nichtig bleibt und kein Magnet, keine Kraft, das innere Wort auch draußen anzuziehen, ihm zum Durchbruch aus dem Irrtum der Welt zu verhelfen. Zuletzt aber freilich - *nach* dieser bloß *intern* konkreszierten Vertikale - breite sich aus der vollere Strom, die Weite, die *Welt* der Seele, der auseinanderschlagende, hindurchschwingende Diapason des Wirproblems, die *externe, kosmische* Funktion der Utopie, gehalten gegen Elend, Tod und das Schalenreich der physischen Natur. In uns allein brennt noch dieses Feuer, der letzte Traum, wie ihn Augustinus meint: »Deum et animam scire cupio. Nihilne plus? nihil omnino«; - in uns allein leuchtet noch das absolute Licht, ein sigillum falsi et sui, mortis et vitae aeternae, und der phantastische Zug zu ihm beginnt, zur *externen* Deutung des Wachtraums, zur *kosmischen* Handhabung des utopisch prinzipiellen Begriffs. Diesen zu finden, das Rechte zu finden, um dessentwillen es sich ziemt zu leben, organisiert zu sein, Zeit zu haben, dazu gehen wir, hauen wir neu die metaphysisch konstitutiven Wege, rufen, was nicht ist, bauen ins Blaue hinein, wie die Welt es überall am Rand hat, bauen uns ins Blaue hinein und suchen dort das Wahre, Wirkliche, wo das bloß Tatsächliche verschwindet - incipit vita nova.

Doch noch leben wir gar kurz dahin. Wir nehmen ab, je mehr wir reifen. Sehr bald danach werden wir gelb, liegen faulend tief drunten.

Zwar malt man voraus, spielt sich ein in das, was nach uns geschehen mag. Aber kein Blick geht nach oben, ohne den *Tod* zu streifen, der alles bleicht. Nichts scheint uns, wie wir sind und erleben, über den Einschnitt hinüber zu bringen, hinüber schwingen zu lassen.

Man steht dauernd außen, der sonderbare Fall will sich von hier aus nicht erhellen lassen. Manche, die noch zuletzt zurückgekommen, schildern, was den Umstehenden wie Krampf und gräßliche Zuckung erschien, als farbigen, wo nicht glücklichen Traum. Aber eine alte jüdische Wendung beschreibt den Tod in seiner sanftesten Form, als ob uns ein Haar von den Lippen genommen wäre, und in seiner häufigeren, schrecklicheren, als ob uns ein Knoten aus dem Hals gerissen würde.

So spinnt sich zunächst wenig herüber, das uns leitet und hilft. Wenn es zu sterben geht, werden die guten Wünsche nicht einmal die Väter des Gedankens, viel weniger der Dinge, die sind. Dagegen können auch die

tröstenden Bilder nicht aufkommen, die sich rings um uns vorfinden und sich doch nicht mehr als bloß sprichwörtlich anzunähern brauchen. Es ist an sich nicht viel anders, ob wir sagen: alle Höhe ist einsam, wobei gewiß der sich entsprechende Zusammenhang zwischen einer Bergspitze und Goethe nicht weiter verpflichtend ist, oder ob uns Puppe und Schmetterling, Winter und Frühling, Zu neuen Ufern lockt ein neuer Tag -, ob uns diese Gleichnisse ein Fortleben bereits von draußen her vorzuführen scheinen. Aber bleibt auch das Sterben zum Tod unerfahr-bar sprunghaft, so hat es doch den Anschein, als ob *an uns selbst* die Aussichten des Dauernden, das heißt des diesseits und jenseits des Einschnitts identisch Bleibenden, evidenter zu begründen wären.

Denn wir gehen in uns deutlich fühlbar umher. Das ist uns bewußt, die Schritte sind zu hören, wenn auch derjenige schattenhaft bleibt, welcher umhergeht. Der Eindruck bleibt unabweisbar, daß in uns eine Hand den Handschuh regiert und ihn vielleicht auch ausziehen kann.

Daß es daher mit dem Tod schlechtweg zu Ende sei, ist ein kleiner Augenschein, und gesagt ist mit ihm noch sehr wenig. Man mag sich für das Weitere nicht interessieren, gleich als ob sich zwar verlohne, über das Leben, als einen steten Wechsel, Nachricht einzuholen, wogegen der Tod einen festen Zustand darstelle, wovon eine einzige Nachricht statt aller hinlänglich sei. Aber von der Feststellung einer Tatsache eben ist diese Skepsis weit entfernt; oder wenn sie sich wirklich als Behauptung oder auch nur als behauptete Wahrscheinlichkeit eines völligen Untergangs der Person gibt, so ist dieses nicht etwa ein vorsichtiges Begrenzen, ein Kapitelschluß aus Mangel an Material, sondern bereits selber eine Theorie über Unbekanntes, der sich zunächst die Theorien der persönlichen Unzerstörbarkeit mit dem völlig gleichen hypothetischen Gewicht entgegenstellen können...

Kurz, es mag fraglich sein, ob wir das Sterben in uns vorfinden könnten, wenn wir nicht schon ringsum vorher den Tod gesehen und uns demgemäß empirisch in ihn eingeordnet hätten. Aber es ist völlig gewiß, daß jeder einzelne beziehende Akt von der Beziehung des »ich fühle, ich will, ich denke«, nicht nur begleitet, sondern letzthin gehalten wird, so daß das Ich, der synthetische Blickpunkt, fast stets als seiner selbst gewisses Sosein in das verwesliche, vergeßliche Getriebe regierend hereinscheint. Hier ruht ein Keim, der unzerstörbar ist, eben das verhüllte Ich, das *Dunkel, die Frage, der Gehalt, der Grund, das Zentrum all unserer Selbstbegegnung,* schattenhaft nicht minder noch als Bewußtseinsakt wie als sich selbst objektivierenwollender Bewußtseinsgegenstand, und doch der allerrealste

Halt unserer Persönlichkeit. Denn dieses Dauernde ist uns durchaus gegeben und eben jederzeit phänomenologisch auffindbar, um sich evident gegenwärtig zu machen. Daß wir jedoch sterben müssen, ist lediglich empirisch auffindbar, und daß gar in jedem Fall psychophysischer Parallelismus bestehen müsse, daß also mit dem Tod des Leibes auch das Seelenwesen selbst vernichtet sei, daß es kein psychisches Leben ohne korrespondierende physiologische Akte geben könne, ist eine bloße, seit Bergson auch schon einzelwissenschaftlich durchlöcherte Arbeitshypothese physiologischer Psychologie, die der phänomenologischen Evidenz des Insichseins, der Seelensubstanz rein regional bereits unterlegen ist. Führte also auch die äußere Erfahrung nicht weit, nicht eindeutig genug hinüber, so läßt sich doch wenigstens - pour etre heureux ou malheureux il suffit de se croire tel - phänomenologisch das Anderssein, die körperliche Überlegenheit, Unvergleichlichkeit, letzthinnige Unbetroffenheit des Seelenwesens, das heißt eben: das diesseits und jenseits des Einschnitts identisch Bleibende des Kerns adäquat eruieren. Hier Schellings Prophezeiung gemäß, aus der Stärke eines Hyperion-Einleuchtens bereits gewagt: »Denn freilich werden die Seelen derer, die ganz von zeitlichen Dingen erfüllt sind, gar sehr zusammengehen und sich dem Zustand der Vernichtung nähern; diejenigen aber, welche schon in diesem Leben von dem Bleibenden, dem Ewigen und Göttlichen erfüllt gewesen, werden mit dem größten Teil ihres Wesens ewig sein.« Keineswegs also tritt die Person, wie Apostel aus künstlichen Turmuhren, lediglich aus dem Räderwerk des Leibes hervor, bestimmt, mit dessen empirisch faßbarem Mechanismus zu vergehen; sondern die Seele ist ihrem eidetisch realen Wesen nach als unzerstörbar gesetzt, der Leib wie sein Tod wirken dem Durch tönenden, Personanten, Personenhaften gegenüber schlechthin als ein leeres Schauspiel wie das meiste andere auch in den Pfuschwerken vorhandener Empirie.

So fremd schon also sehen wir oft unserem eigenen Wandel zu. Und mit diesem tragen wir mindestens doch ein bedeutendes Maß mit uns. Es wäre uns nicht möglich, derart am Unzulänglichen zu leiden, wenn nicht in uns etwas weiter triebe, tiefer erklänge und weit über alles Leibliche hinaustreiben wollte. Es wäre uns nicht vergönnt (wie wir es dauernd tun und worin sich eben die Gewalt des noch nicht bewußten Wissens, des Ahnens und Staunens an uns selber bewährte), zu erwarten, gerichtet auf das vor uns, wozu wir bestimmt sind, wenn wir uns nicht wie Kinder fühlten, aber eines Tags öffnet sich die stets verschlossene Kommode, worin das Geheimnis unserer Herkunft versteckt ist Derart zeigt sich hier eine gewaltige

und unabgeschlossene Willensund Apperzeptionsmasse des Tendierens, ein wahrer Seelengeist der Utopie am Werk. Der ist mit daran schuld, daß der Schmerz so stark und die Freude so sehr viel schwächer nur zu fühlen und so sehr viel schwieriger bereits zu erfassen, zu gestalten ist. Der ist aber auch mit ein Grund, weshalb die freudigen und wertvollen, die zum Gewinn gewordenen Elemente unseres Lebens desto genauer und wesentlicher wenigstens in der Erinnerung, dieser stark postmortalen, höchst metapsy-chischen Gabe, festzuhalten sind. Freilich, das große Maß zeigt uns nicht weniger wahrhaft furchtbare Lächerlichkeiten, Unzulänglichkeiten und vor allem zuletzt die Blutleere unserer selbst, im endgültigen Verstand, die Unfähigkeit des Subjekts, allzu weite, allzu langsichtige Zweckreihen selbst zu bestehen, zu tragen, zu garantieren. Über dies Letzte also - so sehr man des Gewissesten fühlen mag, beim Anblick der Gehebten: diese Seele kann nicht vergehen, oder bei der Wesensanschauung des inneren Sinns, daß der Mensch nach seinem Innersten zu nicht sterben kann - über das Definitive und die Art der unsterblichen Seele, den Weg zu ihm hin zu ertragen, vermag auch die evidenteste Phänomenologie nichts auszumachen. Wohl aber erscheint nun, eben jetzt an diesem, deutlich sichtbar geworden, der versprochene Punkt, von dem an die Selbstbegegnung *extensiv* über der Todesfrage leuchtet, dergestalt die Probleme unseres historisch-mystischen Bestands exaltierend, gegen Tod, Störungen und schließlichen Untergang der Welt.

Hier vor allem werden wir umgebrochen, das seiner selbst gewisse Ich fährt nun völlig aus. Aber während es vordem schien, als wäre solche Weite nur durch ein Sinken, gleichsam nur durch eine sich, organisch oder sozial, anpassende Deklassierung des Wachtraums, Zielwissens zu gewinnen, ist ein Sprung: Exitus-Exodus im Wir selbst, auf seiner eigenen Ebene gesetzt. Im organischen oder sozialen Kreis wirkte, stärkte, führte das Ich anderes, ihm lediglich Befreundetes, wird objektiv, indem es sich wie eine Saite auf die tausend ihm begegnenden Dinge, sozialen Sachlagen, auf den Boden ihrer Halbheit und Leere aufspannt; wonach es freilich auch in sich selber größere Fülle, Weite, Tiefe des Tons gewinnt. Nun aber steht die Tochter Zions lediglich sich selbst gegenüber, in sich, in ihrer eigenen Bedrohtheit, in dem aller-ernstesten de te res agitur, womit gerade der Tod die metapsychisch-metaphysische *Bewährung* der Seele in Welt und den Schrecken der Überwelt herausfordert. Hier also erreicht sich die innerlichste und »äußerlichste« Stelle zugleich, direktester Gang vom einen ins andere, direktester Eintritt der Seele in die »Welt«, ins Freie, Große, Szenen-hafte, in die Bühne der Entscheidung und das

schließlich allerrealste an Metapsychik; dergestalt, daß der Tod, die an ihm geschehende *Herausforderung* der Metapsychik, zugleich auch *die volle Sphärenbreite des Metapsychischen* erzwingt. Das innere Licht wird hier völlig extensiv, nicht mehr zum Schein auf dem Feld wie in der Soziologie, sondern zum Strahl aus der Kuppel; anders gesagt: der Tod leistet, sofern das Innere an ihm, gegen ihn, über ihm völlig ins Freie tritt, sofern sein feindlicher Stachel, der Schlag des Untergangs die allerzentralste Anwendung und Wiedergeburt der Inwendigkeit involviert - der Tod leistet derart den erlangten Wanderjahre-Test unserer selbst. Er prüft die erlangte Höhe an uns, die Kostbarkeit der inneren Metapsychik, er untersucht ihre Kraft, ihren Nutzen, ihren Bestand, ihre Tauglichkeit in der Mobilmachung und der furchtbarsten Realität; er bringt subjektfremden Faktor herein und sollizitiert derart unmittelbar aus der subjektiv idealen Sphäre, aus dem freischwebenden Reich idealer Selbstdefinitionen zum »Kosmischen« der Gefahr, der Streuung und schließlich doch sich bewährenden Sammlung des Selbst aus dem Getriebe dieser Todeswelt - kurz, der Tod erzwingt die *Geburt der Metempsychose aus der Kraft der Metapsychik.* Folglich ist hier Pflicht und Problem, das eingesehen Dauernde an uns über das empirisch Widrige, Unzulängliche an uns triumphieren zu lassen, das ist: die in ihrer Ganzheit unerlebbare Ge schichte durch die Kraft der seelenwanderischen Streuung und schließlich durch die Apokalypse, als dem absoluten Werk des Menschensohns, zu besiegen...

Kraft der seelenwanderischen Streuung

Und doch auch, es bedeutet gar viel, sterben zu können. Eine freizügige Art ist darin, die uns zumindest erlaubt, hinweg zu reisen. Und zwar entweder dauernd oder nur so wie Nebel und Wolken, die steigen und doch kreislaufen. Man kann daher entweder annehmen, daß wir gänzlich abg etrennt werden und nie zurückkehren können oder daß uns ein junges Leben, das Leben von vorne an, immer wieder von neuem gewährt, erschlossen und eingeschenkt wird. Das Erstere, Härtere, wie es bereits alles als endgültig setzt, bildet den Inhalt der einfachen Lehre von der unsterblichen Seele.

Dagegen, daß sie wandert, davon wird jüdisch wie christlich nur verdeckt gesprochen, ja wie gar nicht. Denn jüdischerseits ist von dem, was drüben geschieht, überhaupt nur selten die Rede; Scheol, das Schattenreich, deckt alle Geheimnisse zu. Aber was verborgener zwischen oder besser in den

Zeilen steht, konnte allerdings bisweilen auf dieses Andere, also auf seelenwanderische Gedankengänge hindeuten. So in Hiob 1,21: »Ich bin nackend von meiner Mutter Leib genommen, nackend werde ich wieder *dahin* fahren.« Weiter in i. Mose 3,19: »bis daß du *wieder* zur Erde werdest, von der du genommen bist«, in 5. Mose 33,6 (nach der aramäischen Übersetzung des Onkelos): »Rüben lebe und sterbe keines *zweiten* Todes«; im Pred. Sal. 1,4 und 9: »Ein Geschlecht vergeht, das andere kommt - was ist's, das geschehen ist? Eben das, was hernach geschehen wird, was ist's, das man getan hat? Eben das, was man *hernach* wieder tun wird; und geschieht nichts Neues unter der Sonne.« Es scheint auch, daß der Satz in 2 Mose 20,5: »denn ich, euer Gott, bin ein eifernder Gott, der die Sünden der Väter heimsucht an den Kindern bis ins dritte und vierte *Glied«* — am besten als für das gleiche Ich geltend ausgelegt wird, vor allem wenn man sich an jenen Jahwe erinnert, der doch Sodom um zehn Gerechter willen nicht vertilgen wollte und als sich diese zehn nicht fanden, Lot, sein Weib und seine zwei Töchter durch Engel aus der Stadt hinausführen ließ. Freilich, das sind nur wenige Stellen, die durch die Umbetonung des Dahin oder des Wieder oder des Glieds der gleichen Seele nicht beweiskräftiger werden, noch ganz abgesehen davon, daß erst eine spätere, kabbalistische Auslegung so umbetonte. Da auch Jesus diese Fragen völlig unausgeführt gelassen und nur von einem letzten Auferstehen am jüngsten Tage gesprochen hat, so ist - trotz mancher Andeutungen, wie in Matthäus 11,14, wonach Johannes der wiedergeborene Elias sein soll, und obwohl sich die Kirche später auf längere Zeitdauer einrichten mußte - auch nach dem Neuen Testament die Unsterblichkeitslehre, diese *abgekürzte,* bei Jesus mit der unmittelbarsten Nähe des Jüngsten Gerichts rechnende Form der Seelenwanderungslehre, das wesentliche Dogma der christlichen Kirche geblieben. Desto kräftiger aber erinnerten sich nachchristliche Rabbinen der Seelenwanderung als einer bereits inner-kosmischen Kraft des Funkens über den Tod. Der Satz des Rabbi Meir ben Gabbai erschließt in Kürze die gesamte intensiv-ethische Fundierung dieser Lehre, dieses bereits irdisch eingesenkten und wirksamen Postulats unserer weißen Magie gegen die schwarze Magie des Todes: »Du mußt wissen, daß dieses Werk (die mehrmalige Versetzung der Seelen) eine Barmherzigkeit Gottes über Israel sei, damit die Seelen des Lichts des höchsten Lichts würdig werden, und, wie unsere Rabbinen, gesegneten Gedächtnisses, gesagt haben, das ganze Israel Teil an dem ewigen Leben erlange.« Überall daher, wo bloß eingeweihte Männer vom Unterwegs und nicht der freilich alles Geschehen aufhebende »Messias« sprechen, ja in allen Geheimlehren

der Welt, nicht nur in der buddhistischen, sondern genauso gut im innersten Sudan, im druidischen Irland, bei den Sufis, in der Kabbala, bei den Katharern, im ganzen alten christlichen Rosenkreuzertum, bildet das Zweite, Gerechtere, Liebevollere: die Seelenwanderung, diese aufgeteiltere, kompliziertere Form der Unsterblichkeit, sowohl das letzte Lehrstück der Neophyten als auch das regelmäßige, vergleichend feststellbare Arkanum in den Mysterien. Es gibt dann, im Aspekt eines mehrmaligen Lebens, wie auch bei Lessing (bezeichnenderweise in seiner »Erziehung des Menschengeschlechts«) pointiert, nicht etwas zu viel Tod und Schluß für einen allein.

Zudem, das Sterben mag an unserem Fortleben genügend begriffen sein. Aber wohin soll, um von allem anderen noch zu schweigen, die Geburt verwiesen werden, das *Herabsteigen* der von Anfang an geschaffenen Seele, wie sich doch selbst das Dogma der Unsterblichkeit ausdrückt? Weshalb soll diese Verkörperung, wenn sie schon ein einziges Mal zugegeben wird, in ihrer Einmaligkeit festgehalten werden, und was zwingt dazu, solcher Einmaligkeit zuliebe an der Konsequenz einer stur fortrollenden Anzahl der Seelen festzuhalten? Wenn es aber nichts gibt, das die Seelen begrenzt, als der Jüngste Tag, dann läßt sich freilich schließen: die Welt hört auf, wenn Gott will, oder vielmehr, daß sie aufhört, war schon von Anfang an göttlich vorgedacht, so daß sie wahrlich zur rechten Stunde aufhört und das Seelische insgesamt in der Welt verbraucht und verkörpert ist, sobald man es nicht mehr braucht. Es läßt sich aber auch umgekehrt und angesichts des Beliebigen in allem Geschaffenen vielleicht mit mehr Recht argumentieren: wenn der Jüngste Tag die Seelen begrenzen soll, dann begrenzt die Seelenzahl auch den Jüngsten Tag, das heißt, dieser wäre dann seinem Begriff nach gegeben, wenn die nichts bedeutende, schlechte Endlichkeit der Seelenzahl durch ihre einmaligen Geburten am Ende erschöpft ist, so daß sich danach - was unerträglich ist - der rein mathematische Begriff eines erfüllten Quantums an die Stelle des naturphilosophischen Begriffs der Katastrophe oder des metaphysischen Begriffs eines Sprungs im göttlichen Mysterium gesetzt hätte. Aber nach der innerweltlich transzen-dierenden Idee, Wertidee: Metempsychose ist die bloße *Zahl* der Seelen bereits längst vollendet: was aussteht und so freilich tiefere Probleme als die des Quantums setzt, ist die *Reife* der Seelen, und diese erst determiniert dann das Ende.

Mithin, wenn es uns erlaubt ist, die Erde zu verlassen, anders als die Dinge, die bleiben, anders als die Tiere, die ichlos, erinnerungslos, werklos, dilettantisch sterben müssen: so bedeutet es ein tieferes Recht, wieder auf

diese Erde kommen zu dürfen. Dann nehmen wir uns mit, wie wir uns geworden und zu eigen sind, als Innerliche, je nachdem, und noch Unfertige, ohne uns selbst zu kennen. Oft aber schwingt es sich von hier aus schon so weit hinweg, daß man, wenn auch ein eigentlicher Vortod kaum zu erleiden ist, doch ein inneres Gepäck für die furchtbare Reise, für das kohlschwarze Gewoge mit ungewissem Segel, überdenken kann. »Die wilde Jagd des Lebens geht zu End'... Komm! Seh'n wir, ob im Herd ein Feuer brennt«, läßt C. F. Meyer den sterbensmatten Hurten sagen, und dieses Innere tragen wir hinüber, seine Nachklänge, Nachlichter erfüllen das Drüben. »Im Traum war's besser«, rief eine Heilige schon hier unten, aber mindestens bleibt, mindestens gilt, was Jean Paul berichtet von der letzten Stunde dieses Lebens : »wenn alles im gebrochenen Geiste abblüht und herabstirbt, Dichten, Denken, Streben, Freuen, so grünt endlich die Nachtblume des Glaubens fort und stärkt mit Duft im letzten Dunkel.« Und tiefer noch leuchtet ein Lächeln, das nicht vergeht und nicht zuschanden werden läßt, mit seinen Augen uns anblickt, daraus wir Licht im Tod nehmen können; reich transzendiert der Ton, der uns als Lebende schon »überrieselt«, der die Sterbenden sich aufzurichten und in die Höhe zu hören zwingt:

»Sie vernahmen's umher und wußten nicht, was sie vernahmen.
Aber der Seraph ergriff das seelenvolle Gewebe
Seiner Saiten und noch in den süßen Qualen der Freude
Irrt' er mit wankender Hand die strahlenden Saiten herunter« -

singt Klopstock im zwölften Gesang des Messias vom Tod der Maria, der Schwester des Lazarus, und sie starb, weil sie die Entzückung nicht ertragen konnte, die die Stimme des Himmlischen in ihr brechendes Herz strömte. Ja doch: der Tod legt hier ein tiefes Gehör frei, mit dem er zu erfassen, unser Leben in ihm siegreich zu verschlingen ist, gleich einem einzigen Jetzt von den Entkörperten sittlich durchlaufen, im angegebenen Schattenzustand des Drüben. Wüßten die Menschen nur, wer sie sind, so wäre erst recht den *Wiederverkörperten* ein Leichtes, sich ihres vorigen Daseins zu entsinnen; aber gewiß auch, wir kennen uns nicht in Existenz, kennen den Schlafenden nicht in der dunklen Kammer des gelebten Augenblicks, und so besitzen wir kein Maß, unsere Seele auch in Anderem, Früherem wieder zu erkennen, uns ihrer Dieselbigkeit so zu versichern wie Heinrich von Ofterdingen beim Einsiedler in der Höhle den Wandel seiner eigenen Gestalt durch alle Zeiten abgeschildert sieht. Aber noch

überall waren die *letzten* Bilder dunkel und unverständlich, ob die Seele auch einige Gestalten ihres Traums mit innigem Entzücken überraschten: und nicht anders fehlt den Menschen allenthalben der Anhalt zur *entscheidenden* Rekognition, in solch behaupteter Selbsterinnerung »durch spätere Zeiten«; Ich heiße Niemand, sagte Odysseus zu Polyphem, und dieses freilich ist noch immer, wo Letztes zur Identifizierung steht, in trübster Wahrheit der menschliche Name. Indes schließlich auch, obzwar uns versagt scheint, hier tiefer hineinzusehen oder uns gar als dieselben, als die Wandernden zu rekognoszieren, so gibt es doch immer noch den alles überwältigenden Schein, von dem uns so manche Zeugnisse der Einsicht und Erinnerung berichten, und noch immer zeigt sich jenes delphische Weihgeschenk, bei dessen Anblick Pythagoras halb ohnmächtig: mein Schild! ausrief, und das der Schild des Achilles war, in jedem großen Ereignis aufgehängt. Allein schon das Gedächtnis ist eine höchst sonderbare Gabe, worin sich die Innigkeit des gelebten Moments für ein ander Mal bewahrt, und der Begriff der Seelenwanderung, als der Einheit von Epimetheus und Prometheus, ist imstande, dieser Gabe durchaus auch noch die Hoffnung, ein höheres metapsychisches Rätsel, ohne Widerspruch hinzuzufügen. Deshalb also rasen uns in Lebensgefahr alle vergangenen Bilder vorbei, deshalb rühmte sich Perikles in der Todesstunde, daß durch ihn keinem Bürger Unrecht geschehen sei, deshalb tritt nach der tiefen kabbalistischen Überlieferung derselbe Engel, der zuerst als Flämmchen auf dem Haupt der Frucht brannte und die Seele während der mütterlichen Schwangerschaft in den oberen Reichen umhergeleitete, dann, wenn es zum Letzten geht, als der Engel des Todes wieder ans Sterbelager, und nun erkennt der Mensch seinen doppelten Hüter, er erkennt an ihm, an diesem furchtbaren Pegel und Standindex von Anfang und Ende, um wieviel er zurückgeworfen, um wieviel er näher gekommen und wie groß die Schuld ist, die ihm sein Leben gegen sein Urbild offen gelassen oder auch getilgt hat. Meine Tat ist mein Besitz, sagt Buddha, meine Tat ist mein Erbteil, meine Tat der Mutterleib, der mich gebiert; meine Tat ist das Geschlecht, dem ich allein verwandt bin, meine Tat ist meine Zuflucht. Mit sich übergehend, durchwandernd war alle alte Einweihung gemeint: »Ich durchschritt die Pforten des Todes (der scheinbare Sarg, der Sarg des Lazarus), betrat die Schwelle der Proserpina (hier erkennt sich die von der Unterwelt, von Pluto, der Vergangenheit, der Materie geraubte Seele als dieselbe wieder), und nachdem ich durch alle Elemente gefahren war, sah ich in der Mitte der Nacht die Sonne in ihrem hellsten Schein (Armut, Leid, drohendes Erlöschen des Lichts, völlige

Dezembernacht der Welt, Geburt des Horos, Mithras, Christus, Messias); - was hier Apulejus von den eleusinischen Mysterien berichtet hat, gibt den Inhalt der gesamten vergleichenden Esoterik, auch der des Christentums, in der Todesmystik wieder.

Aber die abgeschiedenen Seelen sollten wieder jung und verkörpert werden, wir werden von ihnen unten gesucht, und die Brüste, der blühende Leib sind ihre Mittel, uns anzuziehen, sich anzukleiden. Die Umarmung der Liebenden ist die Brücke, auf der die Toten wieder ins Leben schreiten, sie sind die Geladenen und auch die Wirte, der Wille der Ungeborenen mischt sich fühlbar, wenngleich nicht erschöpfend, in die Stärke des Mannes, in die Verführung des Weibs. Auch die noch so hell gewordenen Seelen verlassen danach den innerweltlichen Kreislauf

nicht, gerade sie wollen ihn nicht verlassen, auch der Heilige kehrt wieder und kehrt gerade auch leiblich wieder, greift in die Geschicke der Lebendigen ein, der Heilige opfert, sagt wiederum Buddha, indem er ißt; er übt die große Entsagung, noch hier, noch ein Lehrer zu sein, noch auf den Ebenen des nicht Wissens zu verweilen; ja selbst schon die großen Genies treten, gleichsam unzufällig, unsubjektiv geworden, als die Erben ihrer eigenen, in einem einzigen Leben gar nicht zu gewinnenden, ganz und gar diskontinuierlichen Reife auf den geschichtlichen Plan. Mythisch hoch verwandt ist dem selbst das Lehrmotiv in den einkehrenden Göttersöhnen; und gerade die Geburt Christi wäre die Verkörperung, die Grabwanderung, die alles durchtränkende Erdenwanderung des dem Menschen zugewandten Göttlichen, des Menschensohns in Gott selber gewesen, wenn nicht Menschen wie Gott bei dieser höchsten Reinkarnation als der Berührung des ganzen Himmels mit der ganzen Erde versagt hätten. Dergestalt leben die Seelen bis zuletzt den mitverantwortlichen Kreislauf zwischen Hier und dem Dort, das kein Drüben in Wahrheit ist, wenn das Hier nicht endlich voll in ihm erscheint; und sie fungieren bis zuletzt als Organe jenes großen Seelenzugs, jenes *kosmischen Selbsterkenntnisprozesses,* den der verirrte, zerrissene, unbekannte Seelengott oder Heilige Geist gemäß der eigentlichen Gnosis der Seelenwanderungslehre beschreibt. In der Welt als seinem Durchgang und in den Menschen als den Häuptern der Welt, als dem schließlichen Bereitungs-, Auferstehungsort, dem heißen Problemumlauf der *noch nicht gefundenen Weltidee.*

Hoffnungen und Konsequenzen des Dabeiseins

Nun ging es aber darum, in uns selbst allzu hart gefangen zu sein. Es bewegte uns die so dunkel zufällige Geburt in einen der Umstände, die Kürze des Lebens und das unüberblickbare Fernere, worauf es hinausgeht. Es erhob sich vor allem das Problem, wer denn dieses Leben insgesamt erlebe und ob es möglich sei, über diesem so beschaffenen Dasein ein uns stets Betreffendes und dazu Gemeinsames, ein *allen* letzthin Sichtbares aufzurichten. Dabei sollte sich die Lehre von der Seelenwanderung, diese durchdringende Anwendung der Wirgewißheit auf den zerschleudernden Weltlauf, als kräftigstes Gegenmittel gegen den Widerspruch zwischen unserer kurzen Zeit und der unerlebbaren Geschichtszeit bewähren. Zunächst freilich, ist es überhaupt wünschenswert, einen solch gebogenen Weg zu befestigen? Ist das äußere Leben so reinlich, daß es mit dem Vollzug und nun gar noch mit dem lückenlosen Vollzug von Lohn und Strafe betraut werden kann? Und vor allem: ist das Obere so moralisch, sind wir so weise regiert, wollen wir überhaupt so weise und patriarchalisch regiert werden, daß uns unser Karma wie ein Pensum zudiktiert wird, dessen negative Posten, bei Strafe des Rückfalls und Unheils im späteren Leben, pedantisch und schulmäßig auszugleichen sind? Ist es nicht frömmer, sich an das ungeordnete Leben zu halten als an eine solch erbarmungslose Zuchtmeisterschaft, wie sie die Leides-, Läu-terungs- und Glückskausalität undurchbrechlichster Art darstellt? Schließlich, wenn wir schon eine gebrauchte Seele haben und das Individuum genau dort die Fäden seiner Arbeit aufnimmt, wo es sie präexistent liegengelassen hat, muß daraus nicht für die im Keller Wohnenden, die doch auch nicht später angefangen haben, eine geduckte Verzweiflung und für die besser arrondierten Naturen, denen alles: Glück, Talent und Auserwähltsein dann wahrhaft als ihr »Erbe« erscheint, der kälteste Pharisäismus ihres »Stands« die notwendige Folge sein? So daß also nur die mittleren Menschen, deren Leben lau und dämmerig dahinfließt, aus Nacht und Tag zugleich gemischt, von der Karmalehre so etwas wie bessere Zeiten und einen Trostgesang vernehmen können? Vieles an all diesen Einwänden ist richtig, aber hier muß der Gedanke zur Lösung dienen, daß uns die Wanderung ja keineswegs heteronom von den äußeren Umständen und einem Gott dazu gesetzt worden ist.

Nicht nur, daß wir alle das Sterben, indem wir alt werden, einbeziehen können. Wir atmen die Todesluft, in der wir eigentlich erst reifen, von der ersten Stunde an geschichtlich um. Das teilt uns das Leben, gibt Stadien

und Farbe, arbeitet Haltung und Gesicht heraus, rettet vor dem unbeweglichen Kind oder Jüngling. Und eben, das Einbeziehen geht auch noch weiter: der klopfende Kern in uns hat den Todesschlag auch auf weiteren Bahnen selbständig hinter sich gelassen, samt den Rest. Was zurückbleibt, ist schmutzig genug, aber es gibt nichts, das uns weniger zugehören kann als die entleerte Leiche, die man deshalb nach dem ungeheuren Stuhlgang des Todes schmerzlos hinwegspülen mag. Wir sind hier nicht nur derart entronnen, daß die zuschlagende Tür nur mehr unseren Mantel faßt, der uns sowieso nicht anders wie eine Hülse oder Erzstufe zugehört; denn es war schon zu spät zur Vernichtung, und der Sprung der Seele, sogar zur individuellen, geschichtlichen Seele, war schon geschehen; sondern wir waren sogar imstande, den gleich der Zeugung organisch unableitbaren Tod in einer Weise, die über die Hälfte mehr Kraft als Elend ausdrückt, zum Dienst an unserem Licht einzu-beziehen. Nicht nur bereits *innerhalb* dieses Lebens wirkt das Stirb und Werde, zwangen wir mancherlei finstere Energien des Todes dazu, der Teufel zu sein, der St. Martin das Kirchlein bauen muß, der dienend zum Motor des sich Erneuerns, zur Mortifizierung von Selbstsucht, zur Liebesnacht und Lösung der Glieder, gerade des Todes der *Welt* an uns werden konnte. Sondern wir haben aus dem Tod, aus seiner an sich al-lerbösesten, grausigsten Macht, aus diesem an sich mindestens tragisch wirkenden, satanisch gemeinten Blitzschlag gegen alles Menschliche, bedeutsam Menschliche - wir haben daraus auch noch *jenseits* dieses einen Lebens die Idee mehrmaligen Beginns, den Trank aus der Hexenküche, eine weite, abscheidende und wiederkehrende, also kräftig intermittierende *Streuung unseres Ichs über die ganze Geschichte, eine Intermittierung zu verschiedenen historischen Existenzen der Seele* gezogen, mit dem Traum letzter, ungeschlagener, reifster Präsenz unserer selbst am Ende der Welt. Darum ist hier alles nur vom Ich und nicht von außen her bestimmbar, darum sind die Wanderungen und das Karma und daß wir selbst die Ursache unseres zulriinftigen Lebens (wohlverstanden: seines rein charakterhaften Habitus) sein können, eine instrumentelle Überlistung des Äußeren und Oberen, des beziehungslos gebliebenen Automaton der Welt und keineswegs, wie es anfangs scheinen mochte, das sinnlos empörende System eines bis zu Desdemonas Taschentuch herunter geschlossenen Panlogismus der realen Zufalls-, Glücks- und Erfolgsmaschinerie. Keineswegs zwar ist ein Karma der Seele kausal bestimmend für den Gang der Welt selber, ist Karma die moralisch-panlogistische Begründung oder gar Deckung des Schicksals, der Tyche und des Automaton, des puren Geschehensmechanismus, sondern die Seele gewinnt aus

ihrer Wanderung nur die Macht, sich das äußere Schicksal zu zwingen, es zu nutzen, es sich ironisch konform zu gestalten, es gleich dem Tod als Instrumentarium sehr unweltlicher Ziele zu gebrauchen, es mitten in der Empirie, durch sie hindurch, intelligibel zu durchsetzen. Darum also zurückkehrend: so bauen wir uns zwar nicht den angeborenen, wohl aber den ausdrucksvollen Körper zurecht. So bleibe uns unser scheinbar unangreifbarer Charakter wie in der Zeit, so in der Ewigkeit historisch sehr wohl noch zu verändern. So wäre keineswegs bereits alles soziale und sonstige Schicksal, alle falsche oder fehlende Begegnung, die uns hier betroffen oder gehindert hat, bereits einmalig und entscheidend für das Schicksal der Seele; sondern der mit uns mitgeborene Aktionsradius reichte mindestens subjekthaft weiter als die jeweilige soziale Differenzierung und bliebe daher gerüstet, sie nicht als das Letzte im nur einmaligen Dabeisein zu achten. Dann gälte: nichts ist im Leben einmalig, nichts Zufälliges unwiderruflich, die fünf törichten Jungfrauen könnten auch *nach* Mitternacht noch das Öl erlangen, der Status viae hegt weit über den Tod hinaus, als welcher keineswegs den steinhart prägenden Status termini bildet; und bleibt auch, gemäß dem Ephemeren aller hiesigen Verwirklichungen, der organische und soziale Pessimismus letzterdings unaustilgbar, so ist uns doch das Bildenkönnen an unserem wirklichen Menschensohn als letzthin aus dem »Schicksal« herauslösbare Enklave von Sinn, gerade als individuell betreffende, in der Perspektive von *Wiederkehr unseres eigenen Ungleichen, Gleichen* nicht zugeschüttet.

Damit aber beginnt uns, die wir immer wieder leben, auch das Letzte, das wir nicht zu sehen fürchteten, sehr nahe zu sein. Wir haben die Weichen zu stellen, auf uns liegt die Qual der Richtung, aber wir gehen zugleich mit, wir gehen als wir selber und nicht nur bloß erinnert den guten lebendigen Weg, den Weg des Ziels, zu Ende, da wir selber dieser Weg sind. Der wählende und die Tat wählende Herkules bei Wieland fühlte sich durchaus nicht »als Tor, der starb, um, wenn er nicht mehr wäre, auf andrer Toren Lippen ein ungerührtes Dasein zu erhaschen«; sondern der Stein fällt abwärts, aber das Bewußtsein, einmal erlangt, brennt steil, immer höher goldtragend empor. War zu allerletzt noch fragwürdig, welches Dauernde denn dieses Leben insgesamt erlebe: so leben wir nun, wo immer wir uns treu bleiben und kernhaft festhalten, durchaus das Weiterleben als wir selber mit; wir leben, nicht jederzeit, aber intermittierend und vor allem an seinem Ende das Leben, als das ganze Leben, als das breite, historische, der »Menschheit« insgesamt zuerteilte Leben. Oder anders gesagt, sofern wir mehrfach in Erscheinung treten, kann sich unser Dasein

weit über Geschichte ausbreiten, ja, es wäre uns Menschen möglich geworden, als dieselben Menschen in den verschiedenen Jahrhunderten zu figurieren, es wäre uns möglich, eigene - wenn auch, da wir unser tiefstes Subjekt nie erfahren können, von keiner Erinnerung an unsere Identität begleitete - Geschichte zu erleben und insofern, worauf ja auch die Auferstehung aller Toten im einfachen Unsterblichkeitsdogma hinweist, am letzten Ereignis der Geschichte, nie entfernt aus Lebechören, subjekthaft existent zu sein. *Alles könnte vergehen, aber das Haus der Menschheit muß vollzählig erhalten bleiben und erleuchtet stehen, damit dereinst, wenn draußen der Untergang rast, Errungenes darin wohnen und uns helfen kann: - und solches führt gerade aus der Seelenwanderung heraus auf den Sinn der echten sozialen, historischen und kulturellen Ideologie.* Es wäre schon gar nicht denkbar, vergangene Zeiten zu verstehen oder gar die geschichtlich-rhythmische Wiederkehr lebendiger, also individualistischer und »abstrakter«, also theologischer Zeiten zu deduzieren, wenn es nicht ein wechselndes Eintreten, gleichsam einen Polwechsel zweier dergestalt verschiedener Geistigkeiten in der Geschichte gäbe, der uns jetzt etwa Griechenland und die Renaissance wie die Arbeit der Fremderen und die Primitive, Ägypten, die Gotik und vor allem das nur unfähig unterbrochene Barock wie die Arbeit der Brüder, ja des eigenen Selbst verstehen läßt. So wird schon die Geschichte durch die Seelenwanderung richtig in zwei Räume geteilt; in einen unteren, irdischen und einen oberen, unsichtbaren, zwischen denen sich dieser Rotationswechsel der zwei Gruppen und Zeiten vollzieht, sofern in dem oberen Raum, als dem Raum der Abgeschiedenen, als dem Zwischenreich zwischen Hier und Dort, die Geschichte oder die Typologie des nächsten Zeitraums jeweils ihre *wesentliche* kausale Prägung erhält. Und vor allem eben, über der uns immer wieder repetierbaren, sinnhafter umspielbaren Geschichte, läßt die Seelenwanderung zugleich alle Subjekte am *Ende* der Geschichte präsent, bewährt präsent sein, garantiert sie den Begriff der »Menschheit« in seiner dereinst höchst konkret vollzähligen, absoluten Entität. Was die Menschen treiben, ist das Mannesalter der Welt, und ihre Zeit, die Zeit des Seelenumlaufs, die historische Zeit, mit ihren weiten, mindestens im Subjekt wohl und tief fundierten Zweckreihen, ist die wahrhafte, konstitutive Mysterienbühne: das Wasser rinnt, der Feuerfluß der Erde ist erloschen, auch die großen Mutationen der organischen Welt sind seit langem entkräftet, aber die Menschen sind am Werk geblieben, und diese führen nun die breite, historische, subjektive Metaphysik zu Ende, das Leben der alles

überholenden, gegen den Himmel donnernden Zeit und ihres ruhelosen Exempels auf den Namen Gottes.

Gestalten der universalen Selbstbegegnung oder Eschatologie (1918)

Zu viel noch hält rings umher an, und wir sind letzthin immer noch nicht. Nur innerlich könnte uns nichts mehr dauernd treffen, hier haben wir uns auf einen anderen Weg begeben und ein eigenes Haus gebaut.

Aber die Meisten arbeiten ohne zu wissen, was sie tun, legen diesem nur platte, niedrige Ziele zugrunde. So steht unserem heftigen gemeinsamen Mühen kein anderer als der profitwirtschaftliche Gedanke voran, ein magerer barbarischer Inhalt, der sich bald genug an seiner eigenen Unfruchtbarkeit totläuft. Es nutzt demgegenüber wenig, daß sich auch noch andere, idealischere Bestrebungen zeigen; denn solange ihnen nicht die Kraft zugebilligt wird, entscheidend verändern zu können, entscheidend eingeordnet zu sein, bleibt, wie das Geschäftliche sinnloser Rekordbruch, so das Genossenschaftliche, das Geistige beliebig. Das eine eine bloße Magenfrage, das andere eine Lüge um das Geschäftliche herum oder aber, nachdem der Hunger gestillt und der Luxus frei wird, ein Sport, ein Possenreißen, ein Spaß und eine Unterhaltung, eine Wissenschaft an sich, Erforschung der Mückenseele oder, wie Dostojewski spottet, eine Abhandlung über die hanseatische Bedeutung Hanaus und über die besonderen und unklaren Gründe, weshalb Hanau zu einer derartigen Bedeutung seinerzeit überhaupt nicht gekommen sei - mithin, der Geist wird zu einer bodenlosen und im Grund ruchlosen Phrase. Freilich auch, eine einzige Wendung, und die Nacht unseres zerstückelten Tuns würde übersehbar und hell; selbst noch in der Vergaffung sind die Gesichter der Menschen nach einer einzigen Richtung gewendet, und sie arbeiten mit versiegelter Order an der Veranstaltung der Freiheit.
Denn es kam das rastlose um sich Greifen, das für sich Arbeitenlassen und die eiserne Bedienung durch mechanische Kräfte. Es wird noch kommen die dadurch geschehene Entlastung der Menschen mittelst der Technik, und ihre nicht mehr aufzuhaltende Segnung des Lebens, nämlich die mög-

liche Abschaffung der Armut und die durch das revolutionäre Proletariat erzwungene Entlastung der Menschen von den Fragen der Ökonomik. Es kommt weiterhin die fortschreitende und nicht kolonialpolitisch festgelegte Einbeziehung fremder Gesittungen und Phänomenologien in einen gemeinsamen Blickpunkt, gemäß dem alten Programm des Missionsgedankens. Es kommt die nicht mehr zu vereitelnde föderative Annäherung der Völker selbst, eine Parallaxe auf den fernen Stern, ein Multiversum von Weltrepublik, damit die Verschwendung der abgeschlossenen Kulturen aufhöre und der Mitmensch, unter dem Namen Moral gemeint, auch geboren werden könne. Es kommt schließlich die Wiedergeburt einer polislosen, parakletisch durchdrungenen Kirche, ein Brüderliches im Menschenleben neu berufend, Feuer- und Einheitszeichen menschlicher Weggenossenschaft, spiritueller Konföderation neu bewahrend. So geht das zu sich Freiwerden, wie bereits zu sehen war, nicht dahin, leichter einzuschlafen oder die genußhafte Bequemlichkeit der jeweiligen oberen Klassen allgemein zu machen; es wird nicht erstrebt, bestenfalls noch Dickens oder die Kaminwärme des viktorianischen Englands zu erwerben, sondern das ist das Ziel, das eminent praktische Ziel, das Grundmotiv sozialistischer Ideologie: jedem Menschen außer der Arbeit Zeit, seine eigene Not, Langeweile, Armseligkeit, Bedürftigkeit und Finsternis, sein verschüttetes, rufendes Licht, ein Leben im Dostojewskischen zu schenken, damit er vorab mit sich, mit seiner moralischen Parteiangehörigkeit im reinen sei, wenn die Mauern des Körpers, des Weltkörpers fallen, der uns vor den Dämonen schützte, wenn also die Befestigungen des irdisch eingerichteten Reichs abgebrochen werden.

Und nun, zu allem, ein fernes Wehen geht voraus, die Seele wird hell, der wahrhaft schöpferische Gedanke erwacht. Was sich hier berufen zeigt, tätig einzugreifen, das kommt gewiß rechtzeitig, geschichtsphilosophisch zurecht, zu Recht, auch wenn nicht die gerade lebenden Menschen, sondern nur das, was der Zeit voransteht, sein aufnehmender Zeuge sein sollte. Wie es sich in diesem Buche regt, zu wissen, was zu tun sei und die Ichwelt aufzuschließen, das sittenlose Spiel mit dem »Welträtsel« und seinen anscheinenden, seinen bloßen Buchlösungen endlich, ernstlich aufzuheben, Ethik und zum Ungeheuren offene Philosophie ins Allerkonstitutivste des siebenten Schöpfungstages einzurücken: so sind bereits diese ersten Skizzen aus dem System nicht für ein gerade lebendes Publikum, sondern, anders dienend, führend, gewissenhaft, geschichtsphilosophisch diktiert, für den Menschengeist in uns, für den Gottgeist im Zu-

stand dieser Epoche, als Anzeiger seines Standindexes geschrieben; und jedes Buch in seinem Gesolltsein, in seinem Apriori, die Kraft dieses Utopiebuchs möchte zuletzt wie zwei Hände sein, die eine Schale umspannen, die die gewonnene Schale zum Ende tragen, gefüllt mit dem Trank der Selbstbegegnungen und der Musik, als den Sprengpulvern der Welt und den tropischen Essenzen des Ziels, hoch emporgehoben zu Gott. Nur derart ist das an sich Nutzlose, Anarchische und allzu Objektivhafte, Literaturhafte der geistigen Gebilde überhaupt in den Rahmen, ins Relief zu bringen, vermittelst eines geschichtlich-theologischen Hintergrunds, der allem, was die Menschen über sich an Werken erschaffen, Fluß, Strom, Richtung, Heilswert und metaphysischen Ort zuweisen läßt. Den Ort einer anderen Probe, einer ruhelosen Mobilmachung, den Ort der echten sozialistischen Ideologie, den Ort des großen Feldzugplans der Zivilisation und Kultur, gerichtet gegen die menschliche Gemeinheit, gegen die alles durcheinanderschleifende Dummheit, Wertfremdheit der Welt, - geführt vom Gewissen des Reichs.

Nichts kann uns hier außerhalb des gewöhnlichen Sterbens dauernd in den Arm fallen. Aber freilich eben sucht der allzeit geschäftige Feind gerade deshalb Wege, auf denen er auch die seelenwanderisch entronnene Seele treffen, betrügen und verstören kann. Gerade deshalb, weil uns innerlich, im Schatten der von uns erbauten Türme, nichts mehr schlägt, sucht seit den vierhundert Jahren unserer völligen Wanderschaft und Emanzipation das böse Gewissen des Endes den Prozeß wenigstens zu verlangsamen. So kommt uns das Böse zunächst nicht mehr als Hoffart nahe, sondern ganz im Gegenteil als Schlaf, Ermattung, Verschleierung des Ich und Verzerrung des Jenseitigen, in sehr viel furchtbarerer Weise: denn daß man nicht mehr an den Teufel glaubt, umgekehrt wie bei Gott, daß man den Blick für das kassierte Transzendente verliert, dieses macht den eigentlichsten Triumph des Widersachers aus und erleichtet sein rachsüchtiges Beginnen. Derart sind es vor allem zwei Punkte, und zwar gerade gegen die beiden Kriterien der philosophischen Wahrheitsfindung überhaupt eingestellt, an denen sich die Bösartigkeit des uns hassenden, rachsüchtig gewordenen, von uns überholten Moments, des Satan in Gott, entfaltet. Es kann einmal unsere Herzen verhärten und vor dem Nächsten sich eng verschließen lassen. Es kann sich sodann noch gründlicher einmischen und unser Seinwollen so kurz abstecken, so bald zufrieden machen, daß alles endgültigere Feuer darin ermattet. Und es scheint, daß der giftige, dem Atmen feindliche Nebel der Kälte nicht nur die Herzen so weit zu verhärten vermag,

daß in ihnen Neid, Verstocktheit, Ressentiment, blutige Ablehnung des Ebenbildlichen und Hellen wohnen, womit die allein echte Erbsünde, das nicht-Seinwollen wie Gott, begangen wird. Das böse Gewissen des Endes versteht auch den Geist so weit zu erschlaffen, zu verhärten, daß sich hier der weitere Teil dieser Erbsünde, nämlich Blendwerk, Weltzufriedenheit, Staat als Selbstzweck, Weltomnipotenz durch Anbetung des Teuflischen inszeniert und derart das Ertragen des Abstands, das nicht-Seinwollen wie Gott als die eigentliche und bewußte Formel des Antichristentums eingräbt. Aber das alles ist noch nicht der *eigentlichste* Trumpf des Gegengotts: dazu ist das Seelische noch nicht zu abgestorben, auch zu sehr mit Gegenkräften gemischt; dazu ist in letzter Stunde eine zu explosive Erbitterung gegen alles Machthafte, überwuchernd Apparatliche, gegen alle die böse zugespitzten oder einwölbenden Werke losgebrochen; dazu also regt sich endlich zu stark das absolute Gewissen gegen Kälte und auch gegen alle glänzende Zugeschlossenheit; Plünderung bricht ein in die Trugtempel des Bilds, des Werks und alle tote Hand in der Kultur. Doch eben daran, daß hier unser radikales Überlicht stärker zu brennen, die Welt und Blendung durchzubrennen beginnt, zeigt sich nun - als letzter, furchtbarster, absoluter Gegenschlag -, welche *anderen*, längst nicht mehr beachteten Kräfte uns noch auszuspannen sind, welch eine Kraft des Störens und Vereiteins noch in der Dummheit des einfach wertfreien, gottverlassenen Kausalnexus zu wirken vermag, wie kräftig sich das am Anderen rachsüchtig entbrannte Demiurgische noch auf sein eigentlichstes mächtignichtiges Machwerk, immer noch unseren Raum, zurückzuziehen versteht, und welch eine furchtbar letzte, absolute Art des Sterbens und der Todesmittel in der *physischen Natur* noch bereit hegt: als dem fühllosen Schauplatz unseres Reichs.

Wir haben uns zwar daraus hervor bewegt, allein von allen, die nach unten hin verschlagen blieben. Aber indem wir das taten, treibt das Untere seelenlos weiter, die Scheiben drehen sich fort, und ein blindes, leeres Zufallsgeschiebe ist die Regel dieses Lebens. Es kann uns beliebig treffen, Vereitlung, Tod und Unglück bringend; so wirkt das Untere uns fremd genug, aber oft auch schon wie rachsüchtig im verlorenen Brief, in dem schlechten Arzt, der gerade in der Nähe wohnte, im Glas Wein, das der Lokomotivführer vor der Katastrophe zu viel getrunken hat, obwohl wiederum der Dampf die Maschine treibt, Kraut und Rüben von Unfall und Dienstbarkeit durcheinander, - so töricht, so boshaft beliebig ist der Kausalnexus dieser Welt. Wir sind selber mitten darin, ungefähr, tausendfach

gestört, verflochten und Zufallsaffinitäten preisgegeben, von denen man noch viel sagt, wenn man sie Zufall nennt; wenn man den ungeheuren Stein Natur, wie es unserer Hand entglitten ist und nun die wertfreie Bahn den Abgrund hinunternimmt, noch Blindheit nennt. Flaubert ist ein Dichter dieser unserer Lebensqual, ihrer läppischen entnervenden Dummheit; die Welt ist ein Turm, in dem ein Gefangener sitzt, und der Turm läßt sich nicht mithumanisieren; die Welt ist ein Ixionsrad, auf das die Menschen aufgeschlagen sind, und keineswegs, wie der heidnisch vergaffte Astralmythos meinte, ein christusnaher Tierkreis, auf den sich der zodiakale, der makrokosmische Mensch mit Bewahrung all seiner Tiefe auftragen ließe. Dumpf und breit zwar spielt die äußere Natur mit Morgen, Abend, Frühling und Sonne einige innere Mysterien voraus, macht aus dem Beinhaus ein geistiges Szenarium, gleich als ob hinter der äußeren Sonne in der Tat ein Christus verborgen wäre; aber das alles entspricht sich bestenfalls schief, der Natursommer ist festlos, um Weihnacht erst steht die Geistsonne in ihrem hellsten Schein, das Christentum ist das Paradox zu aller Kreatur und Natur, der Himmel entweicht in der Apokalypse wie ein zusammengerolltes Tuch, und die Kabbala lehrt nicht ohne Grund, wie gerade aus den Ruinen der Natur die boshaften Dämonen hervorgingen, die das Menschenreich vernichten wollen. Bloße physische Natur ist noch eine Verlegenheit an sich selber; sie ist das eingestürzte Haus, in dem der Mensch nicht vorkam, ist ein Schutthaufen von betrogenem, gestorbenem, verdorbenem, verirrtem und umgekommenem Leben, ist das Reich Edoms, wie es war, wie es außerhalb Israels, des Menschenvolks, Geisterreiches besteht, und allezeit eine gefährliche Einbruchsstelle für den ahrimanischen Gegenschlag verfrühten Untergangs, zuvorgekommener Apokalypse.

Leise nun beginnt hier der Boden zu wanken, der nicht mehr zu uns zu reichen schien. Wir sind ihnen jedoch durchaus nicht völlig entronnen, den geheimnisvollen Vorgängen, die in dem unter uns liegenden, uns tragenden Gebiet allem Anschein nach am Werk sind. Was vom Helium bis zum Blei geschieht, dieser Gewichtsverlust und diese abwärts gleitende Explosion bis zu den einfacheren Zusammenlagerungen der elektrischen Ladungen, das ist eine genaue Aufrollung, ein Desinte-grieren des ehemaligen Geballtseins, und im ganzen das erste chemisch faßbare Anzeichen jener physikalisch schon längst wirksamen Entropie, die sich anschickt, den alten, kräftig gewölbten physischen Bau abzudecken und zu nivellieren.

Hier läßt sich bereits ein warnendes Läuten des Endes vernehmen, ein leises, fernes Zittern; eine kleine, sonderbare,
noch nie gesehene Wolke verkündigt den nahenden Sturm, und so bricht hinter uns irgendwo, in den unterirdischen Vorgängen der Radioaktivität und nicht mehr nur der Entropie, des zweiten Hauptsatzes der Wärmelehre, die physische Natur zusammen. Nun sieht man das alles freilich ruhig und beziehungslos genug fortschreiten: sollte aber nicht in diesem so sehr dem Ende zugewendeten Vorgang der Sprung eine Stätte haben? Gewiß könnte die entropische Erkaltung nicht allein zu dem physischen Ende beitragen, hier fällt das Uhrgewicht nur sehr allmählich herunter, es ist ein äußerst langsames Sinken des Potentials, noch ganz in den Maßen der endlosen physischen Zeit, und überdies an sich, als bloße Entspannung des Universums von aller explosiven Sprunghaftigkeit weit entfernt. Jedoch ganz abgesehen davon, daß die radioaktive Entladung erst jetzt eingetreten, also geschichtlich geordnet ist, vielleicht sogar in einem funktionellen Zusammenhang mit der Geschichtsstelle der derzeitigen menschlichen Arbeit steht: ist es nicht gerade dann, wenn das Wanken des Bodens so völlig beziehungslos zu unserer andersartigen Zeit geschehen sollte, solch ein *Diskontinuierliches*, das grundlos macht, das die beiden Zeitpunkte der entschwindenden Materie und des religiösen Reifetags aufs gefährlichste auseinanderfallen läßt? Das derart zugleich die Natur, diese kaum noch gehaltene, diese Grabplatte, diesen mühseligen, tödlich klaren Trümmerhaufen von Welten, die nach der Kabbala Gott zerschlagen hat, weil darin der Mensch nicht vorkam -, das diese ungeheuerliche, kopflose Kuhsse, dieses harte, verschlackte, gottlose Schalenwerk jedem bösartigen metaphysischen Eingriff ohne möglichen Widerstand vom Himmel her zugänglich macht? Man weiß, man kann definitorisch wissen, die Welt hat als Prozeß wie einen Anfang, so ein Ende in der Zeit; das Nichtwissen, das sie hält, ist in seiner gärenden Relationshaftigkeit kein dauernder Zustand und muß entweder in einem absoluten Umsonst oder einem absoluten Überhaupt seinen metakosmischen Grenzpunkt finden. Dünn und schmal also wird alles, was uns über den brennenden Dunst nicht hinaushilft, der Schrecken des Jahres Tausend ist uns nicht geschenkt, und die vielen unterdes aufgetauchten, stets wieder enttäuschten Prediger des Untergangs können die Stichflamme des Endes, die Worte Jesu vom Jüngsten Tag nicht kompromittieren. Der Hauptschlag steht noch aus und die schließlich nicht mehr in Rationen aufteilbare Gegenbewegung zum Ziel macht offenbar, welch furchtbare Einbruchsstelle in dem möglichen Sterben des Stoffs, in der Krankheit der Materie, in der menschenleeren, unheimli-

chen, zu sich noch unberufenen, ungeblühten Natur noch offen geblieben ist für alle Vergiftung und Sprengung, für den eigentlichen unteren, mit dem Reifetag prinzipiell diskonformen Explosionsakt, *Naturakt* der Apokalypse.

Denn wenn wir sterben, auch wenn wir, wie stets, als solche sterben, die noch viel Leben brauchten, um »fertig« zu werden, so bleibt doch die Erde, und die Waffen lassen sich weitergeben. Aber wenn man uns erwürgt und wir ersticken, die Berge und Inseln bewegen sich aus ihren Örtern, und der Himmel entweicht wie ein zusammengerolltes Tuch; wenn uns Luft und Boden entzogen werden, die Sonne wird schwarz wie ein härener Sack und der Mond wie Blut, wenn uns Unfertigen, Zufluchtlosen dermaßen alle Weltzeit, das Weltgesicht erlischt, in den rasenden, vom Teufel selber angeführten Gewitterstürmen der Weltmitternachtszeit, im unermeßlichen Zusammenbruch aller Grundfesten und Firmamente: dann stehen wir nackt vor dem Ende, halb, lau, unklar und doch »vollendet«, im Sinn der tragischen Situation vollendet, wenngleich aus ganz anderen Wünschen, Zusammenhängen und Zeitmaßen zerschlagen als aus denen unseres Werks und seiner dem Satan mühevoll abgerungenen Zeit; vielmehr jetzt herrscht *Satans* apokalyptischer Zeitpunkt, und nichts fällt bei diesem verfrühten, satanisch beliebigen, aber unwiderruflichen Werkschluß ins Gewicht als die Fülle unseres erlangten Reinseins und Gerüstetseins, unseres seelischen Besitzes und geistlichen Eingedenkens, unseres *überhaupt Gewordenseins,* als die rufende Kenntnis *unseres Namens, des endlich gefundenen Namens Gottes,* damit nicht alles vergebens sei, damit nicht der Gang um sein Ziel betrogen werde, und alle seine Genesungen: Leben, Seelen, Werke, Liebeswelten zugrunde gehen müssen, ohne daß auch nur ein Keim davon im Staub des kosmischen Vertanseins übrigbleibt. Nur der gute, eingedenkende, schlüsselhaltende Mensch kann in dieser Nacht der Vernichtung den Morgen herbeiziehen: wenn anders die unrein Gebliebenen ihn nicht schwächen und wenn anders sein Rufen nach dem Messias erleuchtet genug ist, um die errettenden Hände zu erregen, um sich der Gnade des Anlangens genau zu versichern, um die atembringenden, gnadenreichen Kräfte des Sabbatreichs zu erwecken, mithin um das rohe, satanisch atemberaubende Brandmoment der Apokalypse sogleich in den Sieg zu verschlingen und zu verwinden.

Hier handelt es sich aber durchaus nicht darum, ob wir eingelassen werden oder nicht. Wer soll uns einlassen oder nicht, wer soll uns richten, nil

inultum remanebit, damit er nicht gerichtet werde? Daß wir und ein Gott vereitelt werden, ist das einzige Gericht, über uns und ihn, und dieses ist grauenvoll genug. Darum, so bedürftig sich auch der Blick zur Offenbarung wendet, das Tribunal in der Apokalypse des St. Johannes fordert zur Gegenseitigkeit auf, um gerecht zu sein. Auch wir wollen mit Iwan Karamasow lieber bei unseren ungerächten Leiden und unserem heißen unstillbaren Zorn bleiben, als mit ansehen, wie alle, und die völlig unschuldigen Kinder mit, leiden mußten, damit die ewige Harmonie erkauft werde. Warum sind auch sie, fragt Iwan Karamasow, die doch mit dem ganzen Komplex der Erwachsenen, mit Sünde, Vergeltung, Versöhnung, nichts gemeinsam haben können, zu Material gemacht, um für irgendjemanden die zukünftige Harmonie zu düngen? »Ich gebe zu, daß ich nicht begreifen kann, wozu das alles so eingerichtet ist. O Aljoscha, ich will nicht lästern! ich begreife doch, wie groß die Erschütterung des Weltalls sein wird, wenn alles im Himmel, auf der Erde und unter der Erde in einen einzigen Lobgesang zusammenfließt, wenn alles, was lebt und gelebt hat, ausruft: >Gerecht bist du, o Herr, denn offenbar sind jetzt deine Wege!< Wenn selbst die Mutter den Peiniger, der ihren Sohn von Hunden hat zerreißen lassen, umarmt und alle drei mit Tränen singen: >Gerecht bist du, o Herr!< - dann, ja dann ist die Krone alles Wissens und Erkennens erreicht, dann wird alles seine Erklärung finden.« Aber Dostojewski will das nicht ausrufen, die Kindertränen sind unausgekauft geblieben, sie sind gar nicht auszukaufen, weder durch Rache noch durch Verzeihen, es gibt gar kein Wesen, das das Recht hätte, in dieser seiner Welt dieses zu verzeihen, und wenn die Leiden der Kinder zur Ergänzung jener Summe von Leid, die zum Kauf der Wahrheit miterforderlich ist, hinzugerechnet werden müssen, so ist die Wahrheit diesen Preis nicht wert, und Iwan Karamasow lehnt als Mann von Ehre die Eintrittskarte zur letzten Harmonie ab. Das heißt, man kann alles sehen müssen und selbst dabei sein, wie es geschieht, jenes Kostbare des Weltfinales im Moment der ewigen Harmonie, das für alle Herzen ausreicht, zur Stillung des Unwillens, zur Sühne aller von Menschen begangener Greuel, zur Sühne alles durch sie vergossenen Blutes, zur Möglichkeit nicht nur der Vergebung, sondern auch der Rechtfertigung alles dessen, was mit den Menschen geschehen ist: - und doch lebt in Iwan Karamasow und uns eine Kraft, die das nicht akzeptiert, die nach Dostojewskis unerhört tiefsinnigem Satz an Gott glaubt, aber seine Welt ablehnt und das Endresultat, den panlogistischen Gerichts- und Versöhnungstag nicht minder.

Darum wollen auch wir nicht an den glauben, der ist, den Zersetzten, sondern an den, der gilt. Man kann nicht die Welt, den Herrn der Welt und das sie oder von ihr Heilende zugleich wollen oder verehren. Der schiefen Regelung, die irgendwie den Umsatz der bestehenden, naturhaften Dinge lenkt, stünde es wahrlich übel an, alle Erdbeben, Schiffbrüche, Kriege zu dulden und nur an der sündlichen Verwirrung menschlicher Herzen beunruhigt zu werden. Zuerst bestand überhaupt nur ein einziger Zug mit dem Menschen im undeutlichen Blick; aber an Adam, an Jesus erwacht auch die doppelte Wesenheit der Richtung: der Weltgott, immer deutlicher zum Satan werden, zum Widersacher und zur Stockung; und der mit Jesus, mit Luzifer weiterziehende Gott der-einstiger Himmelfahrt, die Wesenheit des inneren Glanzes, der Sche-china oder eigentlichen Gottesglorie. Was uns hier in seiner stümperhaften und dann rachsüchtigen Hand hat: hemmend, verfolgend, verblendend, die Spinne, das Fressen und Gefressenwerden, der Giftskorpion, der Würgeengel, der Zufalls-, Unfalls-, Todesdämon, die Heimatlosigkeit alles Sinnvollen, das dicke, banale, kaum zu durchschlagende Trennungsgebirge vor aller Vorsehung, der Zauberer des »frommen« Panlogismus - das alles *kann* nicht dasselbe Prinzip sein, das einst Gericht halten will und dann vorgibt, uns schon längst auf unerforschlichen, übervemünftigen Wegen behütet und uns, unerachtet des »Sündenfalls« der Welt durch unsere Hoffart, im Herzen getragen zu haben. Es gibt dieses Doppelich im Gott als unserer Tiefe, zuerst vermischt, unklar, ungeschieden, aber dann völlig klar aufgewacht und herausgesetzt; und zwar in dem Maße, als sich die Menschen auf den Weg des besser-Wissenwollens begeben haben, als die Schlange in Christus wiederkehrte und die wahre Offenbarung näher hörbar machte, gegen den Zorn des Demiurgen, - als mithin unser luziferisches Wesen im Turmbau von Babel real und im Sündenfall und Engelssturz ideal gegen das Prinzip des irrenden, menschenlosen, physischen Anfangs der Welt rebellierte, und gar noch die Propheten, Christus selber das Schaffenwollen oder Wissenwollen oder Seinwollen wie Gott, diese ehemalige sogenannte »Erbsünde«, als oberstes Postulat verkündigten. Das aber stammt durchaus von dem Heldenhaften in uns, von Luzifer, dem Aufständischen und endlich Heimkehrenden, dem Besserwissenwollen des Subjekts, dem Rebell zum Ziel hin, vom Kern der Intensität und Herzog des verborgenen Subjektivismus, nicht mehr als *Mittler*, sondern als *Überwinder*, als Keim des Parakleten erkannt, von dem Banner Michaels und Heiligenschein Christi; wie sich in ihm zugleich der schwache, weit entfernte letzte Gott, die utopische Idee, die Idee des Guten, bewährt, als welche nicht mehr wie die geschwärzte

Sonne, die wahrhaft und allein gefallene Nachtgestalt des Demiurgen, gegen Luzifer kämpft und diesen statt seiner als Satan ausgibt. Aber das Ziel dieses Kampfs ist allerdings, daß der Wegnahme der physischen Welt dereinst mit reingewordenen Seelen, mit dem endlich gefundenen *Überhaupt* der Seelen, mit dem unzerrissenen parakletischen Genius des Innersten, des Ingesindes, mit dem Wort aus dem Wesen, mit dem Stichwort jenes Heiligen Geistes begegnet werde, der an sich schon die Natur, diesen Schutthaufen des Irrtums, so völlig verschwinden lassen möchte, daß man für die Bösen wie für Satan nicht einmal einen Leichenstein, geschweige denn eine Hölle brauchte. Das seelische Leben schwingt zwar über den Leib hinaus, es gibt ein seelisches Keimplasma, und die transphysiologische Unsterblichkeit wird vom Verlust des Leibes nicht betroffen. Jedoch damit das seelische Leben auch über die Vernichtung der Welt hinausschwinge, dazu muß es im tiefsten Sinn »fertig« geworden sein und seine Taue mit Glück um die Pfosten der jenseitigen Landungsstelle geworfen haben, soll nicht auch das seelische Keimplasma in den Abgrund des ewigen Todes gerissen und das Ziel verfehlt werden, auf das es bei der Organisierung des Erdenlebens vor allem ankommt: unser Haupt, das ewige Leben, das erschlossen gegründete Ingesinde, die auch transkosmologische Unsterblichkeit, die alleinige Realität des Seelenreichs, das Pleroma des Heiligen Geistes, die Stiftung in integrum aus dem Labyrinth der Welt.

3 Das Gesicht des Willens

Wir leben und wissen nicht, wozu. Wir sterben und wissen nicht, wohin.

Leicht ist zu sagen, was man jetzt und nachher will. Aber niemand kann angeben, was er überhaupt will, in diesem doch so sehr zweckhaften Dasein. Mich wundert, daß ich fröhlich bin! sagt ein alter Türspruch.

Und doch, es bleibt uns hier, die wir leiden und dunkel sind, weit hinaus zu hoffen. Wenn sie stark genug bleibt, rein wird, sich selbst un abgelenkt inne hat, läßt sie nicht zuschanden werden, - die Hoffnung läßt uns nicht zuschanden werden. Denn die menschliche Seele umspannt alles, auch das Drüben, das noch nicht ist. Sie allein wollen wir und das Denken dient ihr, sie ist sein einziger Raum, sein Sprachinhalt und Gegenstand, verstreut in allen Teilen der Welt, verborgen im Dunkel des gelebten Augenblicks, verheißen in der Gestalt der absoluten Frage. Und darum, weil das, was ist, nicht mehr zu denken, sondern nur noch umzudenken, auf Seelisches hin gebracht werden kann, weil die guten Wünsche wie die Väter des Gedankens, so auch der Dinge werden können, die allein wahrhaft sind, wegen dieser schließlich tatsachenfremden, weltfeindlichen, weltaufteilenden Homogeneität des Denkens und des nicht-Seins, *noch-nicht-Seins* zeigt sich dem *schöpferischen* Begriff nur mehr das empirisch Tatsächliche und seine Logik, aber nicht mehr das utopisch Tatsächliche, das phantastisch Konstitutive als unzugänglich oder transzendent, ja als die von Kant verbotene »Metaphysik«. Das ist nicht so zu verstehen, als ob sich das Drüben bloß als »möglich« erweisen ließe; denn daß ein Fluß zufrieren kann, ist möglich, bedingt möglich, oder daß die Pflanzen empfinden können, ist hypothetisch bedingt möglich, unter Voraussetzung gewisser noch nicht bestätigter Vordersätze, oder daß es Wüstengeister geben kann, ist problematisch bedingt möglich, unter Voraussetzung noch unbekannter Vordersätze, vielleicht gänzlich außerhalb des Umkreises gegenwärtiger Erfahrbarkeit überhaupt; aber *daß wir selig werden, daß es das Himmelreich geben kann, daß sich der evident eingesehene Trauminhalt der menschlichen Seele auch setzt, daß ihm eine Sphäre wie immer bestimmter Realität korrelativ gegenübersteht,* das ist nicht nur denkbar, das heißt formal möglich, sondern *schlechterdings notwendig,* weit entfernt von allen formalen oder realen Belegen, Beweisen, Erlaubnissen, Prämissen seines Daseins, aus der Natur der Sache a priori postuliert und demnach auch von *utopischer,* intensiver Neigung genau gegebener, *essentieller*

Realität. Das im Begriff der hellen, heiligen Seele, der schönen Zeitenlosen, die zu deuten und zu lehren hier mit den Methoden des Denkens, an den Gegenständen des Glaubens allein unternommen wurde: »Wer überwindet, der soll mit weißen Kleidern angelegt werden, und ich werde seinen Namen nicht austilgen aus dem Buch des Lebens, und ich will seinen Namen bekennen vor meinem Vater und vor seinen Engeln«. Der gute Wille hat so keine Grenze und der wahre Gedanke ruft das eine, einzige Zauberwort, das wir suchen, auf dessen Ertönen alle Kreatur den Schleier abwirft, mit dessen Zuckung sich die gotteströgerische Seele ihren Traum, den Traum der Ahnung aufschließt, als welcher zuletzt die Wahrheit der ganzen Welt sein wird. Darum zum Ende: wir selber schreiten, indem wir das Leid und die Sehnsucht denken, in unseren inneren Spiegel hinein. Wir verschwinden in der kleinen, gemalten Tür des fabelhaften Palasts, und werden nicht mehr gesehen, weder in dieser noch in jener Welt; der allbewegende, allverbergende Augenblick ist angelangt und aufgebrochen, die Zeit steht still, im Innenraum absoluter Enthüllung, Gegenwart. Auch eben das war mit der Wiederkehr Christi messianisch bedeutet, und in Explosion fliegt auf das Draußen, in den Weg Gestelltes, Satan der Todesdämon, das krustenhafte Ritardando der Welt, alles, was nicht von uns, von dem vielen Einzelnen, sich Erhoffenden, von unserer himmlischen Herrlichkeit ist oder sie gar behindert; indes drinnen, in der gotischen Stube der Selbstbegegnung, diese ganze weite und scheinbar so sehr reale Welt dereinst nur selber wie ein Bild unschädlicher Erinnerung an den Wänden hängt.

Wird aber nichts als die Seele gewollt, so enthüllt sich darin zugleich das Wollen selber. Das Treibende ist in seiner Tiefe zugleich der Inhalt, die einzige Anlangung, Deckung des Treibens. Wie seine Philosophie durch die Welt nochmals hindurchschwingt, die Pforten Christi, das ist, der Adäquation der Menschen-Sehnsucht an sich selber, allenthalben eröffnet, den geheimen Menschen, dies stets Gemeinte, stets utopisch Präsente, diese identische Substanz zugleich aller moralisch-mystischen Symbolintention korrespondierend enthüllt. So sind wir Wandernde und Kompaß zugleich: die endlich mit sich selbst gedeckten Intensitäten sind und bleiben selber, wie *vor* der Kategorie das Rätsel, so *nach* der Kategorie die allein gemeinte Lösung, noch über der bislang höchsten Transzendenz von Idee erscheinend. Erschien also das Ding an sich als dieses, was noch nicht ist, was im gelebten Dunkel, im actualiter Blauen der Objekte, zugleich auch hinter allem Gedanken als Gehalt des tiefsten Hoffens und

Staunens treibt und träumt, so definiert sich nun -gemäß der letzten Einheit von Intensität und Licht als *deren* Selbstenthüllung - das Ding an sich genauer als *Wille zu unserem Gesicht* und schließlich als *das Gesicht unseres Willens.*

Zu diesem schwingen wir neu hindurch, treiben das Innerste hervor. Keines unserer Gebilde darf mehr selbständig werden, der Mensch darf sich nicht weiter von den Mitteln und falschen Versachlichungen seiner selbst aufsaugen lassen. Wie die Maschine und der Staat unten zu halten sind, im Zustand bloßer Entlastung, so dürfen auch die geistigen Werke lediglich noch als Aufsparmittel oder logische Inventionsmittel von Seele unter dem Druck möglicher Zurückverwandelbarkeit oder Hinüberverwandelbarkeit in diese errichtet werden. Alles menschlich Entfremdete ist wertlos, alles kulturelle Objektive ist lediglich als Erziehungszoll oder Assignate relevant, sofern im Namen Gott, dem wir unsere Reinheit schulden wie er uns die Erlösung schuldet, am Jüngsten Tag nur die Ethik und ihre Metaphysik als Goldwert gilt. »Wisse«, sagt dieses Sinns ein altes Manuskript des Sohar, »wisse, daß es einen doppelten Blick für alle Welten gibt. Der eine zeigt ihr Äußeres, nämlich die allgemeinen Gesetze der Welten nach ihrer äußeren Form. Der andere zeigt das innere Wesen der Welten, nämlich den Inbegriff der Menschenseelen. Demzufolge gibt es auch zwei Grade des Tuns, die Werke und die Ordnungen des Gebets; die Werke sind, um die Welten zu vervollkommnen in Hinsicht ihres Äußeren, die Gebete aber, um die eine Welt in der anderen enthalten zu machen und sie zu erheben nach oben.« In solcher Funktionsbeziehung zwischen Entlastung und Geist, Marxismus und Religion, geeint im Willen zum Reich, fließt sämtlichen Nebenströmen ihr letzthinniges Hauptsystem: die Seele, der Messias, die Apokalypse, als welche den Akt des Erwachens in Totalität darstellt, geben die letzten Tat- und Erkenntnisimpulse, bilden das Apriori aller Politik und Kultur. Dorthin geht es, alles mit uns zu färben, zu beschleunigen, zu entscheiden, nichts ist fertig, nichts ist bereits geschlossen, nichts ist zentral gediegen; — es gilt, die abgesprengten unteren Teile zu sammeln, unser Haupt aus der Geschichte weiter wachsen zu lassen, den Staat zur Begleitung der Brüdergemeinde zu zwingen und zuletzt das Korn der Selbstbegegnung zum furchtbaren Erntefest der Apokalypse zu bringen: - »nun aber spiegelt sich in uns allen des Herrn Klarheit, *mit aufgedecktem Angesicht,* und wir werden verklärt in dasselbe Bild, von einer Klarheit zu der anderen, als vom Geist des Herrn«. Denn wir sind mächtig; nur die Bösen bestehen durch ihren Gott, aber die Gerechten - da besteht Gott durch sie, und in ihre Hände ist die Heiligung des Namens, ist Gottes

Ernennung selber gegeben, der in uns rührt und treibt, geahntes Tor, dunkelste Frage, überschwängliches Innen, der kein Faktum ist, sondern ein Problem, in die Hände unserer gottbeschwörenden Philosophie und der Wahrheit als Gebet.

EINFÜHRUNGZU »Incipit vita nova«

Vita nuova - unter dieser Losung hatte Dante die Geschichte seiner Liebe zu der verstorbenen Beatrice erzählt; es ist also die Losung, die ausgegeben wird, wo man sich mit dem Alten und dem Veralteten, mit dem Vergangenen und dem Endgültigen in der Welt nicht abfindet. Zwar konnte dabei neues Leben gewonnen werden, wenn man mystisch von der vergänglichen Welt seinen Abschied nahm. Geschichtlich wirksam aber ist die Losung vita nova vor allem geworden, wo sie in den öffentlichen und universalen Horizont der Gottesverheißung: »Siehe, ich mache alles neu!« zu stehen kam. Denn damit wurde das Novum zur Signatur einer völligen Veränderung. Jeremia und Deuterojesaja haben schon in diesem Sinne mitten im Gericht und in der hoffnungslosen Katastrophe Israels ein »neues« Handeln Gottes verheißen, das an keinem in der Vernichtung etwa bewahrten, heilen Rest mehr anknüpfen werde. Neuer David, neuer Bund, neuer Exodus, neuer Himmel und neue Erde, im »Neuen« Testament vermehrt um das neue Jerusalem, den neuen Menschen, die neue Schöpfung und das neue Leben: alle diese Bezeichnungen sind Vorgriffe auf eine Zukunft, die noch nicht da ist; die sich aber auch nicht in bloßer Entsprechung zum Uralten und in der Erneuerung des längst Bekannten herstellen wird, sondern mit all diesem gerade bricht, um einen ganz neuen Anfang zu setzen. Darum provozieren die genannten Bilder den Widerspruch gegen alles »Alte«, das vergänglich und vergangen ist und sich gegen das erwartete Novum stumpf oder ängstlich verschließt. So wird dieses verheißene Novum in der Welt zum Unruheherd; es hat die frühen Christen zu gewaltigen missionarischen Anstrengungen veranlaßt und sie gleichzeitig durch die Bildung des neuen Gottesvolkes bei den Römern der Aufrührerei verdächtig gemacht. Vita nova ist seitdem gerade auch die Losung der großen Revolutionen geworden: »Nicht ein Geschöpf, das >sich< fortpflanzt, nein, ein Schöpfer, der >Neues< schafft, ist die Revolution. Sie ruft neue Menschen ins Leben..., damit ihr Geschöpf frei sei, ein Sohn, kein Knecht.«[1] Nicht mehr Knechtschaft, sondern Sohnschaft, das ist die allein im Novum liegende und vom Novum zu erwartende Möglichkeit, die in erstaunlicher Partnerschaft von den Verheißungen der Bibel, vom Aufbruch der Revolutionen und von dem philosophischen Denken E. Blochs intendiert wird. - So wird das Novum, das bisher in der Geistesgeschichte - vorweg der theologischen -kaum beachtet worden ist, das aber doch für das adventliche Bewußtsein der Bibel den Inbegriff des Verheißenen ausmacht, von E. Bloch atheistisch aufgenommen und erst-

mals philosophisch zur »Kategorie Novum« verdichtet. Daß solche Erbschaft mit einem überaus feinen Gespür an den Nerv der biblischen Botschaft rührt und im selben Zuge die Inhalte des christlichen Glaubens negiert, sollte wohl nachdenklich stimmen. Es könnte die Theologie aber auch bereit machen, dem einmal angerührten Nerv mehr Aufmerksamkeit zu schenken und sich auf die neue, ungewohnte Problemstellung einzulassen. Die Auseinandersetzung würde sich dann ergeben: So wäre etwa in diesem Abschnitt zu fragen, ob das Novum am Ende sich nur auf das Noch-Nicht der Gegenwart und auf die »Tendenz-Latenz des Weltprozesses« (E. Bloch) bezieht und daran zur Fülle und zu »reifer Präsenz« gelangen wird; ob darum ein »militanter Optimismus« innerhalb dieses Noch-Nicht-Seins aufstehen und praktisch werden kann, um die Welt zum Besseren umzuschaffen.

1 E. Rosenstock-Huessy: Die europäischen Revolutionen und der Charakter der Nationen, 1961, S. 69

Tatsächlich wäre in dieser Hinsicht jeder »Nihilismus voreilig«. Gibt es aber nicht doch ein radikal Negatives, ein unbegreiflich Böses und ein steifes und fertiges Nichts, das sich nicht mehr ins Noch-Nicht und in einen Tendenzcharakter der Welt verflüssigen läßt? Wenn das wahr ist: »Seit Auschwitz heißt den Tod fürchten, Schlimmeres fürchten als den Tod«,[2] dann ist angesichts des brutalen Nihil wohl kein Nihilismus mehr voreilig, weil er sich durch eine mutig angefaßte Veränderung der Dinge überholen ließe. Darum müßte an dieser Stelle das verheißene Novum in den Prophetenworten und in der christlichen Verkündigung neu bedacht werden, das in der völligen Katastrophe und am hoffnungslosen Nihil zum Zuge kommen will: als creatio ex nihilo.

Reiner Strunk

2 Th. W. Adorno: Negative Dialektik, 1966, S. 362

Incipit vita nova

1 Reiz der Schwelle

Es ist hierin nicht alles neu, was beginnt. Zwar gibt sich jeder Morgen als scheinend frisch. Jede Knospe im Frühling wirkt jung und spricht so. Doch wie oft ist es mit dem Neuen in beiden Fällen nicht so weit her. Der Wecker ruft zu einem Tag, der in den meisten Fällen einer ist wie jeder andere auch. Die Knospe verspricht einen Frühling und Sommer, der, wenn die Menschen nichts Besonderes in ihm anfangen, großenteils vom Grün des vorigen Jahres sich nicht unterscheidet. Statt alles, alles zu wenden, wie es im Lied heißt, bewirkt der Frühling dem Angestellten nur, daß der Wecker bereits bei Taglicht klingelt. Auch die Schwelle des neuen Jahres führt in eines, das vom alten meist nicht so ganz verschieden ist. Und doch ist der Anfang von etwas seit je dazu geeignet, zu verführen, wie nichts sonst. Er ist das Versprechende schlechthin und der Trost gegen das Abgestandene, daß es nicht bleiben muß. Zarte wie feurige Farbe trägt der Anbruch gleich leicht; zarte als Knospe, Kind, Braut, feurige als Morgenröte, als Frühling, der rings anglüht, als Umsturz. Das Merkwürdigste aber ist, daß dieser Anfang, sobald er geschichtlich erhofft ist, in einer fernen Spätzeit gedacht wird. Nicht das einzelne, wohl aber das geschichtliche Leben gibt sich dann so, als wolle und könne es erst im Alter jung werden. Das macht, viel Leid ist hier vorausgesetzt, viel Eis, um zu schmelzen.

2 Die Formel Incipit vita nova

Phönix, Renovatio, Reformatio

Daß neues Leben möglich ist, dies war nie selbstverständlich. Am wenigsten in ruhenden Zeiten, in gebundenen Gesellschaften, wo alles zu sein und zu bleiben schien, wie eh und je. Doch auch dann floß dem Menschen die Zeit ab, das heißt, sie floß nach abwärts, sobald er die Mitte seines Lebens überschritten hatte. Als wenigstens organische Erneuerung findet sich darum der Effekt eines Jungbrunnens im Märchen. Auch im Bericht aus fernen Ländern: zahlreiche Fabeln dieser Art liefen über In-

dien, auch über Florida um. Bezeichnend war, im Zusammenhang mit der statischen Gesellschaft, daß die Wiedergeburt insgesamt nur durch Wunder oder Wunderdinge erwartet wurde. Und das eigent liehe, das den ganzen Menschen verwandelnde Wasser des Heils floß nicht aus natürlichen Brunnen, es sollte durch mysterische Taufen und Tinkturen gespendet werden. Hierdurch erschien erst die rechte Abspü-lung vom Schmutz der Sünde, von den Werken des Tods. Wobei weiterhin auch das Feuer, dies gründlichste Element der »Läuterung«, eine nicht erst durch den Parsismus vermittelte Bedeutung gewann. Als Allegorie der Wiedergeburt bot sich hier der morgenländische Phönix an, der sich selbst verbrennende und aus seiner Asche wieder auferstehende. Ein Lehrgedicht des Ovid (Metam. 15) zeigt, wie lebendig die Phönixsage, als eine der Wiedergeburt, später auch Renaissance genannt, im Zeitalter des Augustus geblieben und geworden war. Die Natur selber wird zur »rerum novatrix«, so erneuert sich in ihr Rom, so wurde der Phönix nachher, vor allem durch Albertus Magnus, der ihn aus dem Naturleben insgesamt in die mystische Theologie wirft, ein Sinnbild jeder Erneuerung - trotz der Selbstverbrennung und durch sie. Aber die dramatische, nicht nur allegorische Prozedur des Stirb und Werde geschah eben in den Mysterien, als den geglaubten Anstalten des Crescens zum Novum. Zur Besprengung mit Wasser, zum Sprung durchs Feuer, zur Bemalung mit magischen Siegeln trat der gleichfalls uralte Verwandlungsvorgang des Mysten durch »Nachahmung« des auferstandenen Mysteriengotts. Die orphischen Mysterien führten in den Tod und die Auferstehung des Dionysos; zur gleichen Mit-Wiedergeburt hin waren die spätantiken Isismysterien, die syrischen des Attis-Adonis gebildet. Oft war die »Nachahmung« so wörtlich, daß - wie in primitiven Kulten - die Maske des Mysteriengotts angelegt wurde. Bis in die Sprache des Paulus, ins Geheiß, den alten Adam auszuziehen, um sich mit Christus zu bekleiden (Eph. 4,22; Kol. 3,10), reicht die dramatisch-symbolische Wiedergeburts-Zeremonie. Bonus intra, melior exi, als guter Mensch tritt ein, als besserer gehe fort, lautet die Inschrift auf dem Mosaikboden eines afrikanischen Äskulaptempels: in den Mysterien regierte die Parole der vollkommenen Wiedergeburt im auferstandenen Gott - ego sum Osiris. Und das Christentum trug das Pathos: renovatio, reformatio weiter durch die Jahrhunderte (wenn auch inhaltlich gewiß nicht als Wiedergeburt = Rezeption der Antike). Ja, in der Bibel beginnt, von den Propheten herab, ein Verjüngungsstrom ganz eigener Art. Er hat sich bei Paulus streckenweise mit den Mysterien vereinigt, doch fast nur zum Schein, um nicht zu sagen, zur Propaganda. Das selber Neue im christlichen Mythos ist dieses,

daß keine Auferstehungsgötter aus uralter Zeit nachgeahmt werden, sondern daß die Auferstehung und das Leben, als völliges Novum der Geschichte, jetzt erst entsprungen sein sollen. Erst der gestorben-lebendige Jesus öffnete seinen Gläubigen die Erneuerung des inneren Menschen, von Tag zu Tag (2. Kor. 4,16), fundierte den Christen die Worte vom neuen Himmel und der neuen Erde (Jes. 26). Erst der vorher nie erschienene Stern, der den Magiern den Weg gezeigt hatte zu einem vordem noch nie gesehenen Ereignis, beleuchtete die Vision des Apokalyptikers vom neuen Jerusalem und das total umwälzende Wort seines Stadthaupts: Siehe, ich mache alles neu (Off. Joh. 21,5). So kam schließlich nur durch die Bibel eine so öffentlich wie zentral entspringende Vorstellung des Incipit vita nova in die Welt, obzwar noch keineswegs sein Begriff. Der Jungbrunnen des Märchens sprang hier nicht seit eh und je in einem fernen Raum oder in einer erinnerten Urlegende Osiris oder Attis. Er tauchte vielmehr selber erst auf, ein Novum in der Zeit, als hätte es vor Jesus überhaupt kein wirklich Neues gegeben, nur Sehnsucht danach, Hinweise, Erwartung. Wie das noch ein später Mystiker formuliert hat: »Der ungewordene Gott wird mitten in der Zeit, / Was er nie ist gewest in aller Ewigkeit« (Silesius, Cherubinischer Wandersmann, TV, 1). Das Incipit vita nova nahm so selber, fürs christliche Bewußtsein, in der Geschichte seinen datierten Anfang, sub Pontio Pilato. Um am Ende der Geschichte, wenn der Paraklet erschienen ist (Joh. 16,7), die Renovatio dermaßen ganz zu beginnen, daß kein Stein auf dem anderen bleibt. Auf diese Weise veränderte sich auch der Begriff der Schöpfung, mindestens im Sinn einer zweiten Schöpfung, in re, nicht ante rem. Sie rückte, als Genesis des Rechten, bei den Evangelisten mitten in die Geschichte, beim Apokalyptiker an ihr Ende.

Retterkönig und wirklich neuer Aeon

In novitate vitae ambulamus *{Römer 6,4)*

Allerdings gehört es zum Tag selber, daß er als ein Morgen anfängt. Und zwar, sobald er geschichtlich gedacht wird, im doppelten Sinn: als der Morgen und als das Morgen. Als das frisch Eintretende, das die Nacht vertreibt, und als das Kommende, das hinter dem Heute, in der Zukunft liegt. Derart wurde eingangs das Merkwürdige betont, daß der Anfang, sobald er geschichtlich erhofft ist, in einer fernen Spätzeit gedacht wird. Denn er hat etwas gutzumachen, ein Leid gutzumachen, wie es sich im

Lauf der Geschichte erst anhäuft. Durch Nacht zum Licht, per aspera ad astra, post nubila Phoebus, Gewitter und Regenbogen: diese gegensätzlich gespannten Archetypen drücken überdies, in mythischer Gestalt, das Bewußtsein einer dialektischen Beziehung aus. Aber was die Ferne der Spätzeit selber angeht, so drückt sich darin auch Schwäche aus, Schwäche der Rettung Verlangenden, Schwäche, die statische Gesellschaft als eine innerzeitlich veränderbare aufzufassen. Es sei denn, wie bemerkt, durch ein Wunder, durch Wunderdinge oder aber durch einen am Ende erscheinenden Wundermann, Wunderkönig. Wobei das Wunder hier nicht nur Unterbrechung des gewohnten Weltlaufs bedeutet, sondern außer diesem Formalen auch inhaltlich ein Wunder sein will. Das Wunder, inhaltlich gefaßt, kann zwar auch negativ, als Strafwunder gedacht werden, den vorhandenen Zustand sehr verschlechternd. Doch allermeist blüht es in der Legende positivst schlechthin, der Inhalt des Wunders ist dann das Wunderbare oder das Novum als absoluter Heilsraum, als Heilsstoff. Sofern dieser lediglich durch einen Retterkönig von oben herab, einen keineswegs aus dem Fundament umwälzenden, gebracht werden soll, findet sich allerdings auch außerhalb der Bibel der Morgen als das Morgen am Ende. Ja, das Judentum hat diesen *Rahmen* von Messianismus erst während und nach der babylonischen Gefangenschaft übernommen. Also Ägypten wie Babylon kannten Erwartungen eines Wunderherrschers der Endzeit; Persien hat nicht nur Sagen, sondern im Ganzen seiner Erlösungsreligion einen wiederkehrenden Zoroaster als Retter eingebaut. Er scheidet endgültig das Licht von der Finsternis, eröffnet den Sieg des guten Gotts Ormuzd über den mächtigen Ahriman. Heilserwartungen des Endes und sogar des nahen Endes gingen auch durch die römische Antike seit Augustus, stets aber so, daß sie sich auf Augustus selber, als Friedenskaiser, bezogen. Wieder haben persische, auch ägyptische Eschatologien hier das Rettungsbedürfnis mit Königsbildern ausgestattet; so am deutlichsten in der berühmten vierten Ekloge Vergils, der nachher von der Kirche auf die Geburt Christi bezogenen: »Nun ist das letzte der Zeitalter gekommen, von denen die Cumäische Sibylle spricht, und es beginnt eine neue große Ordnung der Weltalter. Nun kehrt die Jungfrau wieder und das Reich Saturns« (das goldene Zeitalter), »nun wird vom hohen Himmel her ein neues Geschlecht gesandt.« Insofern also war das Incipit vita nova selber, wie es das Evangelium fast zu gleichen Zeit den Hirten auf dem Felde durch einen Engel ankündigen läßt, der außerbiblischen Welt als »Erfüllung der Zeit«, als Ultimum der Zeit vertraut.

Und noch die Bußpanik, Glückspanik, die Johannes der Täufer verbreitete, mit dem Himmelreich, das nahe herangekommen, - sie kommt mindestens ebenso von mandäisch-persischen Messiasbildern her als von jüdischen. Eine Fülle Enderwartung mithin, so viel davon, daß die Vorstellung der eschatologischen Schöpfung gar keine biblische Besonderheit zu sein scheint. Sie ist es auch nicht, was eben den *Rahmen* des Messianismus angeht, wohl aber ist sie es entscheidend, in der Bibel wie in deren Nachwirkungen, was den *Inhalt der vita selber* im Incipit vita ultima betrifft. So daß auch hier gilt, was bei den christlichen Anglei-chungen an die Mysterienbilder, Mysterienliturgien zu bemerken war: ein *eigener Strom*, Verjüngungsstrom, hat sich mit den außerbiblischen Messianismen berührt, aber sie bald verlassen.

Denn es ist ein gedrücktes Volk, das als solches hier nach Neuem begierig ist. Keine müden, blasierten, übersättigten Herren und Genießer sehen sich in der Bibel nach ganz Anderem um. Für die Römer, zu denen Vergil sprach und die ihn lasen, mag in der Folge, wie die Phrase lautet, der Trank des Erdenlebens immer schaler geworden sein. Für die Mühseligen und Beladenen hatte es von diesem Trank ohnehin sehr wenig gegeben, und es befiel sie auch kein Unbehagen an der Kultur. Sondern das Neue, das sie erwarteten, war Aufhören der Knechtschaft, und zwar hier auf der Erde. Insofern sollte dies Neue wirklich sprengend sein, Ketten sprengend, nicht ein Schatz luxuriöser oder spiritueller Frissons. Wiederherstellung des alten Davidglanzes war gewiß zur Zeit Christi ein nationalrevolutionäres, obwohl nicht von der jüdischen Oberschicht mitgemachtes Motiv, doch gründlich wirkte im damaligen Incipit vita nova nicht der wiederkehrende Retterglanzkönig, sondern der nie vergessene utopische Archetyp des Zugs aus Ägypten nach Kanaan, nach der nie erfüllt gewesenen Verheißung. Und dieser Archetyp ist weit älter als der persische Herrenmessianismus, mit dem er später zusammentraf, und mit dem er keinen Inhalt teilt. Vor allem entsteht so in dem End-Äon, den der Messias zu eröffnen hatte, nicht wieder eine Klassengesellschaft. Wie das trotz der Anrufungen des goldenen Zeitalters in der Augustus-Ekstase Vergils der Fall ist, gar im Herrenhimmel der ägyptischen, babylonischen, auch persischen Rettungsbilder. Der Bringer der Endzeit war stattdessen ein Menschensohn, der nicht weiß, wohin sein Haupt zu legen, und die Antwort der herrschenden Klasse auf seine Botschaft war das Kreuz. Nicht Caesar, sondern sein Gegenteil gründet das neue Reich, folglich nicht als Imperium, sondern als mystische Demokratie. Und nur als diese hat das Ecce nova fado

omnia der Apokalypse fortgewirkt, bei allen Ketzern wider die »große Babel«, mit dem ganzen Spielraum und der Tragweite der Stimme von Patmos in den Ohren des Volks klingend, sehr lange ungedämpft und selbst noch, bei dem Tribunen Cola di Rienzo, in den unaristokratischen Ursprüngen der klassischen Renaissance. Wie sehr erst bei Joachim di Fiore und seinen Weissagungen, bei Thomas Münzer: er hat mit diesen Weissagungen - als denen der Kommune und des in sie aufgelösten Christus - Ernst gemacht. Rief doch der rasende Zorn der Offenbarung Johannis selber die Katastrophe herbei, wodurch die Tyrannei, unter den Trümmern des ganzen Weltalls erschlagen, dem niederfahrenden Jerusalem Platz macht. Aber genau dergleichen Wesenseinheit des Endes mit *Sprengung* wäre in den außerbiblischen Herren-Eschatologien unmöglich gewesen; trotz des auch in ihnen befindlichen Gewitter-Regenbogen-Archetyps. So eben findet sich die gründliche Genesis, als Genesis des menschlich Adäquaten, nur bei den Propheten des Alten und des Neuen Testaments. Nur hier unterscheidet sich der neue Aeon vom alten durch das Aufhören der Knechtschaft. Und eben nur in diesem Zeichen lief der Messianismus durch die folgenden Zeiten; Befreiung von Druck und Muff, Durchbruch in frische Luft und große Weite, Beförderung humaner Zukunft samt Humanismus der Natur, das macht ihn zum Apriori jeder revolutionär geschehenen Wieder-, Neugeburt, auch der buchstäblich so genannten, die Renaissance heißt. Incipit vita nova, diese Dantesche Parole eröffnet die Neuzeit; ihre Wurzeln sind modern-ökonomisch, aber der Quell, der die Wurzeln ideologisch treiben ließ, ja der überhaupt nur den Namen »Neuzeit« finden ließ und weiter möglich macht, kommt zweifelsohne vom unabgegoltenen Pathos eines neuen Aeon her, eines immer noch christlich erwärmten.

Treue zur Hoffnung

Das Erneuern muß vom Leben des Neuen durchaus unterschieden werden. Im Ersten steckt ein Rückgriff auf Gewesenes, wenn auch ein zum seitdem Gewordenen noch so feindlicher. Im Zweiten wirkt ein Vorgriff auf noch nie Erschienenes, wenn auch ein geschichtlich-dialektisch noch so vermittelter. Das Erste aber umgab sehr oft das Zweite; die sogenannte Wiedergeburt gab dann der Geburt einen regredierenden Zug. Das auch dort, wo bloße Beschwörung eines Längstvergangenen gar nicht in Frage kam, wo vielmehr autochthone Quellfahrt stattfand, Renaissance, nicht Restauration und Romantik. So hatte zwar der Ruf: Retourner ä la nature beispielsweise

von Haus aus keinerlei Hifthorn an sich und führte zu keinem urheidnischen Maskenball. Rousseaus Ruf traf vielmehr eine junge Klasse, die aufsteigende Bürgerklasse, kämpfend gegen die gewordene »Unnatur«: also sollte die Geschichte von neuem begonnen werden. Aber indem sie vom Irrweg der »Unnatur« an den Ausgangspunkt »unverfälschte Natur« zurückgeführt wird, deckte das Sentiment eines verlorenen Paradieses doch weithin die eigenen Inhalte eines Neubeginns wieder zu. Natur wurde beim revolutionären Genfer gewiß ein Kampfruf, einer zum unentstellten Menschen, zu einer Zukunft, die nicht den Bourgeois, sondern den Citoyen beinhalten mochte. Denn gerade die Schaffung des Eigentums, die dadurch bewirkte Arbeitsteilung und Klassenbildung gehören ja nach Rousseau zur »Degeneration«, als der Entfremdung von der Natur. Jedoch nicht minder wurde die Zukunft, so in der »Neuen Heloise«, zu einem Schäferidyll entspannt, mit der Farbe eines ländlich Unbewußten überzogen, all das eben auf Grund des »Retourner«, seiner regredierenden Sentiments, mitten in der »Perfectibilite«. Und Rousseau selber hat, mit dem Begriff des sündenlosen Schöpfungsmorgens, auf die kirchliche Urstandslehre zurückgegriffen, das heißt auf die Prävalenz der Erinnerung in der Hoffnung. Im Sinn der glücklichen Erinnerung (Überliefertheit) einer ungewesenen Vollkommenheit, verglichen mit der alles Folgende Entstellung ist, hervorgerufen durch den Sündenfall. Darin ist schließlich noch Nachklang der revolutionären Sektentheologie, mit den dunklen urkommunistischen Erinnerungen, wie sie sich in der Paradieslegende erhalten hatten. Gar wo keinerlei Revolution, sondern nur fehlerfreie Reformation gesucht war, gegen »Mißbräuche« und »Auswüchse«, dort tauchte die Vita nova, ja ultima ganz in eine umkehrende Wiederherstellung des Paradiesstands. Bernhard von Clair-vaux, der Renovator zu »reinem Christentum«, ein Rufer zur Einfachheit, faßt das starke Novum doch ebenso entschieden als Restauratio: die durch den Sündenfall und die historischen Werke der Sünde gekrümmte Seele, die anima curva, kehrt wieder in die uranfängliche si-militudo Dei zurück, wird durch Gnade wieder die gleiche anima recta, die sie am Schöpfungsmorgen schon war. Hier sind die Linien vorgezeichnet, in denen sich - mit zweifellos völlig verschiedenem Auftrag und Inhalt von anima renata - auch noch die »Wiedergeburt« einer Antike, das »Retourner« zu einer Urnatur teilweise vollzog. Und letzthin sind es, philosophisch verstanden, überall die Linien einer Platonischen Anamnesis, das ist jener erzstatischen Lehre, die nicht bloß das Lernen, sondern auch das Schaffen als »Wiedererinnerung« auffaßt. Wonach es also gar keine Schöpfung eines Neuen geben kann,

sondern nur eine Enthüllung des Verschütteten, ein Schleier-Wegziehen vom Uralten; mithin: das Neue ist dann nur für die auffassenden Menschen neu, nie in der Sache selbst. Wie aus der Geschichte der Menschheit erhellt, war aber das ausschließliche Pathos der Anamnesis nicht zu halten, es zerbrach an der steigenden Prävalenz der Hoffnung. Ihr Korrelat nach vorn rückte auch in das gedachte höchste Wesen ein, nicht nur in die Erziehungsgeschichte des Menschengeschlechts durch dieses Wesen und zur Erfassung dieses Wesens. Die novitas vitae, von der Paulus spricht, sollte ja gerade in dem innergöttlichen Ereignis einer Herabkunft Gottes selber geschehen, im Unerhörten einer Menschwerdung der Usia. Zuletzt von ganz anderer Seite her rückte die neuzeitliche Erzeugungs-, dann Prozeßphilosophie, welche der wachsenden Entfesselung der Produktivkräfte entspricht, gegen die bloße Restitutio in integrum vor. Und die »Reprise« der anfänglichen Thesis durch die der Antithesis folgende Synthesis, diese scheinbare Rückkehr-Formel der Hegeischen Dialektik konnte zwar in die Anamnesis als in eine Gefahr abgleiten, aber sie treibt ebenso aus ihr heraus, ja, ist ihr wesenhaft selber antithetisch. Denn das gesamte Anliegen der Dialektik ist prozeßhaft und produktiv: auch die »Wiederherstellung der Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit der urkommunistischen Gentes«, von der hernach Engels spricht, bringt keinerlei Primitive ans »Reich der Freiheit«, an dies nie gewesene Novum auf der Höhe völlig entwickelter Produktivkräfte. Das Reich der Freiheit blickt auf die unentwickelte Urkommune nur freundlich-weit zurück, es schließt sich mit ihr nicht kreishaft, als Rückkehr in einen prähistorischen Ort, zusammen. Gibt es einen Anfang, in den der Blitz des Endes einschlägt, dergestalt, daß das letzte Neueste das erschlossene erste Älteste wäre, dann ist dieser Anfang gerade das dunkelste Problem selber und nicht eine vorweggekommene Lösung; er ist überhaupt nicht ein lang Zurückliegendes, sondern in jedem Augenblick des Seins so treibend wie noch verschlossen. Und wird weniger metaphysisch, mehr im sichtbaren Rayon des materiell herausgestaltenden Prozesses gedacht, so ist das unter Goldenem Zeitalter Gedachte, trotz Urkommune, selbstverständlich keine vorgeschichtliche, sondern eine selber noch utopische Bestimmung. Trotzdem ist unleugbar: die Kategorie des Novum ist bis heute noch mit der ihr uneigentlichen der Renovatio verschlungen, verbunden.

Woher kommt das und ist doch noch anderes als Falsches in diesem Band darin? In der Tat, es ist auch Wahres darin, nur darf der Rückgriff nicht auf Vergangenes bezogen werden. Auf Vergangenes, das als so fertig und gelungen dreinsieht, daß nach ihm und von ihm eigentlich kein Fortgang

hätte zu geschehen brauchen. Der *echte* Rückgriff geht vielmehr auf das noch Zukünftige, also *Ungewordene im Vergangenen,* und er geht damit letzthin auf das *selber noch unentsprungene Entspringen* alles dessen, was geschieht. Er geht auf das treibende Daß oder den intensiven Ursprung, woraus und weshalb Leben geschieht. Darin allein liegt der Rechtsgrund der Verschlingung von Renovatio und Novum, ein äußerst schmaler, ja genau nur punktueller Rechtsgrund, wie ersichtlich. Er liegt *einzig* in der *letzthinnigen Einheit des spätesten Was-Gehalts mit der ursprünglichsten Daß-Intensität des Weltseins.* Die Substanz des Was ist in der Tat das gleiche wie die - am »Ende der Geschichte« - aufgeschlossene Intensität des Daß, das als Realisationsfaktor in der Welt treibt. Aber dieses einschlagende Aufschlagen des Daß-Gehalts, mit der *Realisierung des Realisierenden selber* als endgültigem Novum: dieses utopisch-radikale Novum hat mit einer rezipierenden Renovation von irgendeiner bereits *geschehenen* und lediglich *verlorenen Gewesenheit* nichts gemein. Die Verbindung von Novum mit Renovation bezieht aus der möglichen Fruchtwerdung der Wurzel nur die Möglichkeit, überhaupt eine Verbindung des Letzten mit dem Ersten behaupten zu können. Doch die Wurzel des Erscheinenden selber ist keine Gewesenheit oder auch Landschaft eines bereits golden gewesenen Zeitalters oder irdischen Paradieses; denn sie hat noch nie in Erscheinung ihrer selbst geblüht. Und Incipit vita nova, gar ultima rezipiert keinerlei schon strahlend gewesenen Anfang zu guter Letzt, am Ende, sondern bedeutet konträr das Ende eines Anfangs, das ist seiner Frage, Fragwürdigkeit, Dunkelheit. Einzig zu dieser Frucht hin - mit strengster Überraschung - intendieren die historischen Keime, blühen die historischen Unterwegs-Gestalten, verführen selbst die Trosterfindungen eines gewesenen, wiederzufindenden Paradieses. Die allein wahre Rückkehr im Neuen ist mithin die zu dem immer Gemeinten, noch nie Gewordenen. Sie gibt auch noch den scheinbaren Reprisen des Kulturerbes die Produktivität, das heißt, den Trunk aus dem unablässigen Quell Eunöe, Eingedenken. Diese Erinnerung, als die radikale, ist dann allerdings das gleiche wie die Treue - aber zur Hoffnung; sie ist das Cete-rum censeo utopiam esse historice creandam. Sowohl die Parole: Es ist erreicht, wie die gemildertere, weit weniger selbstgefällig-banale: Es war erreicht - setzen Abfall von dieser Treue. Die geschichtlich werdende, fortentspringende Welt geht ebenso von ihrer Geschichte fort, und auch die Sonne Homers (Hegels, Marxens) leuchtet, als nichtphysi-sche, nur dann, wenn sie in jeder geschichtlichen Morgenzeit neu aus dem weiten Meer aufgeht...

3 NÜTZLICHES MASS FÜRS UND DURCHS ULTIMUM

Was aber nur fern und hoch ausgeht, ist nicht ohnehin wichtig. Es gibt hier die Frage: Was geht mich das an? und ihre private Enge ist sehr menschlich. Auch kann sie durch allzu weite *zeitliche* Ferne des besseren Novum provoziert worden sein. Besonders sichtbar dann, wenn wir lebenden Menschen für ein Apres-nous verheizt werden sollen, das gar nichts anderes im Künftigen beinhaltet als jenes Behagen, das im Gegenwärtigen geopfert werden soll. Dies ist etwa der Fall bei der zwar hoch erhobenen, aber inhaltlich platten Zielsetzung vulgärmarxistischer Art. Derart fragte einer namens Ssanin, in einem gleichnamigen Roman Artzibaschews, nach der verunglückten russischen Revolution von 1905 erschienen, selber recht vulgärmaterialistisch: Weshalb soll ich mich aufhängen lassen, damit die Arbeiter des 32. Jahrhunderts keinen Mangel an Nahrung und Geschlechtsgenüssen haben? Ssanin sagte das, nachdem seine früheren Genossen ihm sein Desinteressement, seine wohllebige Entscheidung vorgeworfen hatten. Diese Entscheidung ist zweifellos falsch, doch auch dann nicht so glatt widerlegbar, wenn in die Ferne, außer Nahrung und Geschlechtsgenüssen für alle, eben ein *besonders hochliegendes* Postumum gebracht wird. Als Reich der Freiheit jenseits aller Entfremdung, als erhoffbares Einigseinkönnen der Menschen mit sich und ihrer Welt, - doch wessen Leben paßt gerade dann, bei der Kürze unseres Lebens, in solch mächtige Umfange, Inhalte hinein? Das ist und bleibt eine vernünftige Frage, um so mehr, als ja nicht nur ein Ssanin oder epikurischer Anarchismus und, ganz solipsistisch, Stirners »Einziger und sein Eigentum«, sondern umgekehrt revolutionärer Elan selber, indem und sofern er Verstand hat und wirklich Menschenliebe dazu, die Gegenwart opfert, um, wie Iwan Karamasow sagt, die künftige Harmonie zu düngen. Verbrecherische Besessenheit mag so handeln, der der Zweck die Mittel heiligt, während eher ihre Mittel ihren Zweck entheiligen, aber auch bei geringerer Düngung stehen die Menschenliebe oder der »Mensch im Mittelpunkt« bekanntlich auf einem anderen Blatt. Und was den revolutionären Verstand angeht, so versteht dieser die obige vernünftige Frage nach dem Hineinpassen unseres Lebens in lauter Fern- und Hochziele insofern recht gut, als die Frage genau aus dem Existentiellen ins Objektive selber variieren kann. Denn *lediglich Fern- und Hochziele*, unter Überspringung aller Zwischenglieder und Nahziele, wurden doch nur von der abstrakten Utopie proklamiert, nicht von der konkreten, der mit ihrer Epoche immanent verbundenen. Solch verbundenes Incipit vita nova ehrt also die Nahziele

theoretisch-praktisch: sowohl indem sie in die erfahrbare Spanne eines Menschenlebens fallen, wie indem sie ebenso eine Gesellschaft ohne Selbstentfremdung, als Fernziel, in Perspektive zu halten haben. In hilfreicher, nicht vergewaltigender, in begeisternder, nicht mediatisierender Perspektive, mit Ideal ohne Überspringung des Wegs, mit Weg ohne Abdankung des Ideals. So weit, so gut und auch voll einer gewissen Beherzigung jener Art von Vernünftigkeit, die sich gegen zu viel Apres-nous und schließlich Sans-nous richtet. Nun aber hat viele eine Fehlentwicklung gerade in den Konkretionen eines sozialistischen Incipit vita nova auch das konkrete Fernziel wieder als abstrakte Utopie ausgeben lassen, dergestalt, daß es bei solcher Art von Konkretionen nicht im 32. Jahrhundert, sondern am St.-Nimmerleins-Tag zu liegen scheint. Ja, selbst wenn eine Diskreditierung des Ostparadieses nicht eingetreten wäre, wenn Kritik und Reform bis auf veraltete, vor allem bis auf hemmende Prämissen im Marxismus verfolgt worden wären und nun die wirklichen Ansätze zum Reich der Freiheit um die Ecke lägen: selbst dann käme die erhöhte Ssanin-Frage wieder. Sie beruft ja auch jenes gewisseste Empirikum, schlagendste Metaphysikum, das *individueller Tod* heißt. Und dessen Hieb auch das Fernziel um die Ecke nicht persönlich erleben, ja selbst noch seine Erreichung nicht ausleben, nicht erschöpfen läßt. »Darum laßt uns essen und trinken, denn morgen sind wir tot« (Jes. 22,13; 1. Kor. 15,32): dieser von der Bibel so verworfene Spruch ist dem redressierten Ego auf den Leib geschrieben, auf den doppelt sterblichen Leib. Gar in einer Welt des Absurden, worin nicht nur das einzelne Leben, sondern auch die Addition aller künftig einzelner Lebensläufe, Lebenswerke im Un-Sinn des außermenschlichen Seins zunichte gehen soll. Bei solchem Ineinander aus Eintagsfliege und Sisyphus überhaupt helfen auch freidenkerisch-matte Säkularisierungen der alten Unsterblichkeit wenig: etwa ein Fortleben in den Kindern, ein Zurücktreten des einzelnen Blattsafts in den bleibenden Baum der Menschheit oder auch ein sterbendes Verschießen in die allgemeine Natur. Die kalte Schulter, welche gerade die Natur unseren individuellen wie letzthin unseren historischen Zweckreihen insgesamt zu zeigen scheint, von unserer einsam-eisigen Verlassenheit im Weltall bis hin zum Totalbegräbnis durch kosmischen Kältetod: das entwertet dem existentiellen Solipsismus jedes Großziel samt seiner Höhe zuletzt. Mit unleugbarem Ernst gegen eine mögliche Überstiegenheit im Übersteigen; mit sonderlichem Menetekel gegen abstrakte Utopie. Und: gegen jeden Seinsbegriff im Incipit vita nova, der faktizistisch, also statisch ist, also jedes Noch-Nicht-Seins in Perspektive und Fundus ermangelt. Aber selbst ein

perspektivisch voller Seinsbegriff und gerade er: wird er die angegebene Ssaninfrage in allen ihren Weiterungen selber ohne weiteres erledigt haben? Allzu individuell wird mit ihr doch auch auf die noch wäh-rendste Bestimmung im möglichen Heilungs- oder Heilsprozeß unserer Welt hingewiesen, dem so wenig garantierten: auf die Kategorie der Gefahr. Gar bei sehr fernem und hohem Ziel auf dies Möglich-Vergebliche weisend, das Beckett als »Warten auf Godot« vorspielt, und das nicht nur allzu Individuelles in metaphysische Gefopptheit setzt.

So weit, so schlecht, wenn es nichts gibt, woran man sich halten kann. Nun aber die Gegenfrage: kann ein jeweils Einzelner so herausgelassen sein, wie es ihm vorkommt? Er selber steht immer im Schnittpunkt zwischenmenschlicher Beziehungen, und sind diese dürr oder schal geworden, dann spiegelt das austretende, gar ausgetriebene Ich über die Hälfte diese, nicht sich selber. Und könnte es weiter eine Leere, eine Losgelassenheit, eine disparate, gar absurde Schranke auch noch spüren, wenn keine Bewegung in ihm wäre, die an die Schranke stößt? Die sie dadurch implizite auch mehr überschreitet, als es der schalen Zufriedenheit Heb ist, wie sie im Westen ohne Experimente, im Osten mit ungelungenen Experimenten verordnet wird? Die Akte des Überschreitens selber lassen sich jedenfalls nicht nihilisieren, nicht einmal dort, wo die *härteste Gegenutopie:* der Tod jedes irdische Dunkel so unermeßlich überbietet, unterbietet. Ohne Zweifel: dagegen ist kein erlangtes Kraut gewachsen, es sei denn, man nehme für solch zentralste Intention eines Incipit vita nova die gehabten Wunsch- oder auch Willensbilder in den Religionen. Es gibt, noch in Lessings »Erziehung des Menschengeschlechts«, den uralten Mythos einer Seelenwanderung, und die Kirche lehrt den Mythos von der Auferstehung Christi, als der erstmalig geschehenen und seitdem den Tod vermittelnden. Das ist Glaubenssache geworden und mehr als je eine solche geblieben, aber geblieben ist auch, gerade hier, das Rütteln an den Stäben eines Verhängnisses, des undurchschautesten, ja des in den bekannten Prozeßgang am stärksten uneingegangenen. Daher die Vorsicht noch möglicher Aussagen wie dieser: »Der Kern des Existierens hat sich noch nicht in den Prozeß begeben, wird infolgedessen auch von den Vergänglichkeiten des Prozesses nicht betroffen; er hat dem Tod gegenüber den Schutzkreis des Noch-Nicht-Lebendigen um sich... Item erstens: der Kern des Existierens ist, als noch *ungeworden,* allemal exterritorial zum Werden und Vergehen, von welch beiden unser Kern eben noch gar nicht erfaßt ist. Item zweitens: der Kern des Existierens, wäre er geworden und darin zugleich, als herausgebracht gut geworden, so wäre er in dieser *Gelungenheit* erst recht

Exterritorialität zum Tod; denn dieser selbst wäre mit der prozeßhaften Unzulänglichkeit, wozu er gehört, abseitig und abgestorben« (Das Prinzip Hoffnung, 1959, S. 1391 f). Berührt sich diese Vorsicht und Vor-Sicht mit dem Anliegen, dessen einzig die Religionen bisher sich angenommen haben, so gilt zugleich, daß hier, in diesem Punkt, Entmythologisierung nötig wäre, bis zur Religion in Hoffnung. Kein Zweifel aber auch: nichts in überlieferter Religion übersteht den Ernstfall des Nietzscheschen: Gott ist tot; nämlich das, was selber zu den Schätzen gehört, die Rost und Motten und vor allem das Scheidewasser der Analyse fressen. Die Reflexe und Hypostasen, die die abgelaufene Herr- und Knechtgesellschaft in ihren Himmel geworfen hat, sind durchschaubar und ist in diesem Betracht kein entscheidender Unterschied zwischen den »Heidengöttern« Baal oder Zeus und dem Thronhimmel, selbst Gerechtigkeits- oder Gnadenthron in den noch heteronomen Regionen der Bibel. Wonach *genau dieses Sinns* der Satz zuständig ist: Nur ein Atheist kann ein guter Christ sein; und folgerichtig, ahnungslos über die Bedeutung, nannten die Römer die ersten Christen Atheoi. Freilich aber bleibt der Topos, in den selbst die rein ideologischen Götterbilder hinein imaginiert, hypostasiert worden sind, in den gar die unverwechselte Futurum-Religion der Bibel zog, die des Exodus und des Reichs. Und die Hoffnung tritt gerade als die exzitierende vor, als die pionierhafte Gegenkraft gegen die manipulierte Angst und Entwürdigung zu einer ideologisch brauchbaren Versicherungsanstalt. Diese Gegenkraft hat gerade erst Bauplatz, wenn die Garantie der Zuversicht nicht mehr Opium macht, mit ihrem Fixum hoch droben, das genau die Unwahrheit ist, und das beim geringsten Bruch seiner den Nihilismus vermehrt. Ist doch nur die offene menschliche Pioniergeschichte voll creator spiritus, das ist, voller Vor-Scheine, harter, schwieriger Durchbrüche und Extensionen, über das Gewordene hinaus und über die immer wieder entsetzlichen Abgründe der Bestialität. Als Versuch des wirklich noch nicht Gelungenen, des ganz Bejahungswürdigen, Bewohnbaren; mit der einzig »präsentischen Escha-tologie«, die schöpferische Erwartung heißt. Dazu sagt ein allzu spekulativer Theist (aber er sagt es vom Christentum her): »Es ist ein Grundvorurteil der Menschen, zu glauben, daß das, was sie eine künftige Welt nennen, ein für den Menschen erschaffenes und vollendetes Ding sei; das ohne ihn besteht wie ein gebautes Haus, in welches der Mensch nur einzugehen braucht, während doch jene Welt ein Gebäude ist, dessen Erbauer er selber ist und welches nur mit ihm erwächst« (Franz Baader, Werke, 1851 bis 1860, VII, S. 18). Bei allem derart Aufgehenden ist freilich stets das Weltsein selber als mögliches Im-

Aufgang-Sein zu erforschen, als Materie, die objektiv sich aus ihren eigenen Entfremdungen heben ließe, gehoben werden könnte. Der Halt ohne eigene virtus hat kein Aufrechtes, hat ohne vermittelte Natur ebenso keinen Boden; beides ist zugleich noch ein Unterwegs. Und tüchtiges Incipit vita nova braucht sowohl seine rechte Zeit in der menschlichen Geschichte wie seinen rechten Platz in der Welt, die disparat wäre, wenn sie nicht selber Perspektive wäre. Dadurch gilt auch am *Ausgang* der Philosophie die Weltformel: S ist noch nicht P; kein Subjekt hat bereits das ihm adäquate Prädikat; die Seinsgeschichte selber ist der experimentelle Identifizierungsversuch ihres zu lichtenden Anstoßes und Ursprungs. Besonders Incipit vita nova impliziert derart, im gleichen Tendenzzug, die Prädizierung des dunklen Existere in allem zu dem Was seiner noch ungefundenen Essenz, ja zu noch unvorhandenem Unum, Verum, Bo-num seines Sinns. In diesem Tendenzzug zieht - mit Nahzielen im Fernziel und beim Ernstfall ebenso mit Fernziel im Nahziel - die Hoffnung. Gerade diese, sofern sie mit einer Welt verbunden ist, die nicht entsagt, fällt weder zur Verzweiflung noch aber auch zu quietistischer Zuversicht zusammen; dafür hat das Incipit vita nova noch zu viel -Anfang. Freilich auch im nicht mehr zurücknehmbaren Sinn dieses Anfangs: fordernd zu sein. Mit jenem Abscheu vor Not und sozialer Versklavung, der trotz allem nicht mehr rückgängig zu machen ist; mit jener Vermissung von Halt, Sinn und Tiefe im Lebensziel, die auf die Dauer nicht mehr verdeckbar ist. Beides: die Sache mit moralischem Hintergrund, dann die Sinnsache, die in die Phantasie greift, kann getrennt marschieren, doch nur vereint schlagen. Der Anfang des *moralisch Ersten,* als Wille zum besseren Leben mit aufrechtem Gang, setzt die Einsicht: die alten Abhängigkeiten sind neukapitalistisch nur gepolstert und verschmiert, staatssozialistisch nur vereist und umgetauft, nicht erledigt; das Reich der Freiheit kommt auch nicht mit stufenweiser Verbesserung von Gefängnisbetten, sieht anders drein. Der Anfang des *metaphysisch Zweiten* wiederum, als Wille zur Einheit, Halt und Tiefe, setzt die Einsicht: konkrete Utopie ist das Signum dieser Zeit, der Begriff der Docta spes, ihrer Dimensionen und ihres Postulats, wird, einmal erfaßt, die Welt nicht mehr verlassen. Die Aura des stets bedrohten, ungeheuren Versuchs eines Heilenden, Geheuren lebt in der Tendenz-Latenz des Weltprozesses, solange dieser überhaupt dauert und dauern kann. Das noch Offene hält ihn dialektisch in Gang, kritisiert alle seine Entfremdungs- und Fremdgestalten, speist die wichtigsten Quellen des Lebensmuts, über den Tod hinaus, läßt den Horizont des Wohin und Wozu produktiv noch hinreichend unverstellt, auch für Aufgang. Die so

beschaffene Aura hat noch nicht mehr, doch auch nicht weniger als einen Vor-Schein von Tag; was sie derart der Welt verspricht, haben die Menschen der Welt zu halten. Letzteres bemüht den *subjektiven* Faktor des Möglichen, aber sein zugeordneter *objektiver* heißt im Vorhandenen reale Möglichkeit von Ding für uns. Daher ist Prometheus nicht nur als Rebell und als Entwender, sondern als Wend-barkeit wirklich der vornehmste Heilige im philosophischen Kalender; und dies Wendbare macht eben auch den mit sich fertigen Nihilismus -voreilig, genauso wie einen panpatriotischen Optimismus. Sich aufrichtender Mensch und noch nicht ausdeterminierte reale Möglichkeit, das sind für die Entwicklung unseres Lebens, unserer Literatur, Philosophie, Praxis sicher die unabdingbarsten Kategorien. Sie offen zu halten, das möchte diese Einleitung in etwas gezeigt haben, im Experiment Mensch, Experiment Welt. Nicht ohne die Mahnung des alten Spruchs: Principiis obsta, das ist, Treue zum Anfang, der seine Genesis erst noch hat.

EINFÜHRUNGZU »Biblische Auferstehung und Apokalypse«

Der Glaube an eine Totenauferstehung ist schon vorchristlich greifbar. Er ist auch im Neuen Testament keineswegs uniform: In gnostisch-enthusiastischen Kreisen, die in Korinth einflußreich wurden, konnte die Auferstehung im Geist schon gegenwärtig erfahren werden. Auch bei Johannes bleibt die Totenauferstehung nicht ein fernes, ausstehendes Ereignis fürs Ende der Zeiten, sondern erscheint im gegenwärtigen Christus personifiziert, der Weltende, Krisis, Auferstehung und Leben in einem ist. Für Paulus ist Auferstehung der Toten Gottes neuschaffendes Handeln in und an der zukünftigen Welt, die in Christi Aufer-weckung vorweggenommen und in Glauben und Leben der Christen pneumatisch vermittelt wird. Die Johannes-Apokalypse endlich rückt die Totenauferstehung in den Ereigniskomplex des kosmischen Enddramas ein: sie weiß von doppelter Auferstehung und vom Dualismus ewiger Verdammnis und ewigen Heils.

E. Bloch ist diesem »allerhöchsten Wunschbild gegen den Tod« nachgegangen und hat die unglückliche Ambivalenz zwischen Himmel und Hölle, »Oster-Utopie« und »Rache-Utopie« herausgestellt, die ihm in der Tradition christlicher Auferstehungshoffnung verwurzelt zu sein scheint. Die Vorwegnahme der Hölle durch die kirchliche Inquisition legt ja dafür auch ein beredtes Zeugnis ab. So hätte ein in Auferstehung und Apokalypse sich ausdrückender, würdiger Protest, der nicht bereit war, »sich mit dem Kadaver... zufriedenzugeben«, und nicht willens, hier und jetzt sich »als Vieh traktieren zu lassen«,[1] in der Kirche doch wieder zum Druckmittel und zum »Instrument ihrer Herrschaft« werden können. Darum ist für E. Bloch vor allem der revolutionäre Aspekt des Postulats »Nichts wird ungerächt zurückbleiben« innerhalb der Auferstehungshoffnung wesentlich und legitim. Er faßt damit den Gedanken der Auferstehung entschieden im apokalyptischen Kontext und in der Frage nach dem Recht, das werden soll, gegenwärtig aber noch vermißt wird. - Ganz entsprechend wird aber die Totenauferstehung wenigstens bei Paulus im Horizont der Theodizee gedacht. Denn in dieser Frage geht es nicht zuerst um die gläubige Existenz und deren Anfechtung, sondern um das Leiden und die Sehnsucht der ganzen Schöpfung, die der Nichtigkeit unterworfen ist.

l Prinzip Hoffnung, S. 1302

Es geht um die Verwerfung des auserwählten Volkes (Rm. 9-11), das von Gott doch nicht verlassen wird und dessen Wiederbringung nur als »Leben aus den Toten« (Rm. 11,15) beschrieben werden kann. Darum ist das Recht Gottes an Hand des Unrechts und der Leiden dieser Zeit noch nicht gültig aufweisbar und bleibt die Theodizeefrage wach, bis Gott sein Recht an allem erweisen wird in einer creatio ex nihilo und in der Totenauferstehung. »Gäbe es die Frage der Theodizee nicht, wo bliebe denn das Wagnis des Glaubens?«, fragt Martin Buber. Für Paulus darf sich die Hoffnung auf Auferstehung vergewissern an dem, was in Christus geschehen ist, woran Gott sein schöpferisches Recht schon geschichtlich vorweggenommen hat. Diese Vorwegnahme ist aber in der Kirche vielfach verabsolutiert und zum Totum des göttlichen Rechtserweises gegenüber der Welt erklärt worden. Darum konnte nur noch von Rechtfertigung des Einzelnen hier und jetzt geredet werden, wo das Pathos der Ungerächten: »Wir werden wiederkommen!« (E. Bloch) nach sichtbarem und totalem Recht in der Welt verlangte und deshalb so etwas wie Totenauferstehung intendierte. Würde aber das Thema der Totenauferstehung auch theologisch wieder im Rahmen der Theodizeefrage verhandelt werden können, dann brauchte der Protest der »Ungerächten« nicht sofort als blasphemisch überhört und abgetan zu werden, sondern könnte in den biblischen Glauben an eine eschatologische Neuschöpfung aufgenommen werden; denn E. Bloch sagt selbst an anderer Stelle: »Die Auferstehung Christi von den Toten ist in der Religionsgeschichte analogielos, aber die apokalyptische Weltverwandlung zu einem noch völlig Unvorhandenen findet außerhalb der Bibel nicht einmal eine Andeutung.«[2]

Reiner Strunk

2 Prinzip Hoffnung, S. 150

Biblische Auferstehung und Apokalypse

Es überrascht, daß die letzte Angst jüdisch sehr lange nicht bedacht und überträumt worden ist. Dies Volk war so diesseitig wie die Griechen, aber es lebte doch unvergleichlich viel stärker auf Künftiges und Ziele hin. Dennoch traten Wunsch und Bilder des Fortlebens nur langsam vor, obzwar dann darüber fröhlich, darüber rächend gewordene. Bis dahin schoben langes Leben, Wohlergehen auf Erden das Ende hinaus und hinab, in Scheol, die ferne Unterwelt, hinab. Es gab im alten Israel Ahnen- und Totenkult, das setzt Glauben an ein Fortleben voraus, aber das gehörte noch zum kanaanitisch übernommenen Zauber, nicht zum frommen Glauben. Wenn Saul durch die Hexe von Endor den Totengeist Samuels beschwört, so begeht er gerade eine Sünde; überdies wird der aufsteigende Geist nicht als Mensch, sondern als »Elohim« bezeichnet (1. Sam. 28,13), folglich als übermenschliches Wesen, *nicht als Seele.* Dasselbe gilt für die merkwürdige und als sehr früh belegte Stelle über Henoch: »Und weil er ein göttliches Leben führte, nahm ihn Gott hinweg und ward nicht mehr gesehen« (1. Mos. 5,24). Es sind das, gleich der Entrückung Eliae, selber große Ausnahmen, und als solche werden sie ausgezeichnet: vor allem aber: Elohim, nicht Menschen stecken hinter diesen unsterblichen Namen. Ist es doch möglich, daß Henoch, mit seinen 365 Lebensjahren, einen früheren Sonnengott bezeichnet; auch Elias fuhr ja auf einem »feurigen Wagen«. Scheol, Unterwelt des Grabs, blieb statt dessen lange des Menschen Teil, so noch im Buch Hiob (um 400 v. Chr.), wenn auch mit prometheischer Aufbäumung dagegen: »Ob ich gleich lange harre, so ist doch die Unterwelt mein Haus, und in Finsternis ist mein Bett gemacht. Die Verwesung heiße ich meinen Vater und die Würmer meine Mutter und Schwester« (Hiob 17,13 f.). Durchbruch der Unsterblichkeit geschah im Judentum erst durch den *Propheten Daniel* (um 160 v. Chr.), und der Antrieb dahinter kam nicht aus dem alten Wunsch nach langem Leben, nach Wohlergehen auf Erden, nun transzendent verlängert. Er kam vielmehr aus Hiob und den Propheten, aus dem *Durst nach Gerechtigkeit;* so wurde der Wunsch Postulat, die postmortale Szene durchaus Tribunal. Glaube ans Fortleben wurde hier eines der Mittel, um den Zweifel über Gottes Gerechtigkeit auf Erden zu beschwichtigen; vor allem wurde die Auferstehungshoff-nung selber eine juristisch-moralische. Ein Totengericht kam, wie gesehen, viel ausgeführter schon in Ägypten vor, aber ein wesentlich Neues, das gerade den Reichen und Herren in der Gemütsruhe nicht gut tun sollte, kam im späten Israel hinzu. Denn das Grundmotiv zur

verlangten Auferstehung wird jetzt drohend, es heißt *Nachholung des fehlenden irdischen Gerichts:* »Und viele, so unter der Erde schlafen liegen, werden aufwachen, einige zum ewigen Leben, andere zur ewigen Schmach und Schande. Die Lehrer aber werden leuchten wie des Himmels Glanz, und die, so viele zur Gerechtigkeit weisen, wie die Sterne immer und ewig« (Dan. 12,2 f.). Das ist der moralische Einmarsch der Auferstehungshoffnung in den frommen Glauben, unabhängig von Totenkult, Zauberriten, Gottmenschen; und es ist der erste Einmarsch. Die scheinbar frühere Verkündung in einigen Psalmen - vor allem in Psalm 49,16: »Gott wird meine Seele erlösen aus der Gewalt des Scheol, denn er hat mich angenommen«, auch der Vers in Jes. 26,19: »Aber deine Toten werden leben, meine Leichname werden auferstehen« - stammt in Wahrheit aus einer ebenso späten Zeit wie Daniel, ist interpoliert gleich dem Komplex der Jesajaskapitel 24-27. Allerdings werden auch nach Daniel nicht alle, nur viele erwachen, nämlich nur die frommen jüdischen Märtyrer und von den Ungerechten nur die schlimmsten Bluthunde. Auch diese noch nicht zu einer Hölle, sondern zu ihrer Schmach und Schande und damit sie den Triumph der Gerechten sehen. *Allgemeine Auferstehung selber*, die aller Menschen, wird erst in den Bilderreden des äthiopischen Henochbuchs ausgesprochen, gegen Ende des ersten vorchristlichen Jahrhunderts; das ägyptische Totengericht, die persische Weltbrandlehre gaben ihre Farbe ab. Das Henochbuch machte Daniels Verheißung nicht nur generell, es führte in sie auch die verschwenderisch ausgemalte Szene von Hölle, Himmel, Jüngstem Gericht ein, zum erstenmal. Und die Esra-Apokalypse des ersten nachchristlichen Jahrhunderts macht das Gericht zur letzten Enthüllung: »Es gibt ein Gericht nach dem Tod: da wird der Name der Gerechten kund, die Taten der Frevler werden offenbar« (4. Esra 14,35). Die uralte ägyptische Idee vom Buch des Lebens wirkte ein, in welches das Gewicht der menschlichen Taten eingeschrieben wird. Der Schreibergott Thot, der dies Amt beim ägyptischen Totengericht besorgte, kehrt als Engel Jahwes wieder, ja als dieser selbst. Und die Eintragung wird jährlich jeweils am jüdischen Neujahrstag eingeleitet, am Versöhnungstag beendet, als dem höchsten und ernstesten jüdischen Feiertag. Als einem postmortal gezielten Bußtag, der freilich, bezeichnenderweise, im vorexilischen Judentum noch völlig unbezeugt ist, im sogenannten Bundesbuch, bei der Anordnung der Feste (2. Mos. 23), nicht erwähnt wird. Der Gerichtsbuch-Mythos selber wurde immerhin in einen alten Text interpoliert, so in 2. Mos. 32,32 f, auch der erste Jesajas nennt ihn: »Und wer da wird übrig sein zu Zion und überbleiben zu Jerusalem, der wird heilig heißen; ein je-

der, der geschrieben ist unter die Lebendigen zu Jerusalem« (Jes. 4,3). Das hat sich erhalten bei Lukas 10,20: »Freut euch, daß eure Namen im Himmel geschrieben sind«, es tönt fort im kirchlichen Requiem: »Liber scriptus proferetur in quo totum continetur.« Mit dem erstarkten Wunsch- und Traumblick in die Gerechtigkeit eines wenigstens Jüngsten oder letzten Gerichts und seines Dahinter kam nun freilich auch die Zeit für eine Umdeutung vermeintlich früherer Zeugnisse. Besonders eben bewegte jetzt der Genesis-Bericht über den vorsintflutlichen Patriarchen Henoch und seine Entrückung; er galt der spätjüdischen Literatur als der erste derer, die dem Scheol, ja dem Tod entronnen sind. Ein »Buch vom Henoch«, ein »Buch der Geheimnisse Henochs« entstand, worin die Mysterien der anderen Welt ausphantasiert wurden, welche der Patriarch zu sehen bekommen hatte; die neutestament-liche Epistel St. Judä feiert Henoch, »den siebenten von Adam«, als Weissager des letzten Gerichts (Ep. Jud. 14 f). Auferstehungsutopie wurde so schließlich orthodox, trotz offenbar vorhandener Widerstände, wahrscheinlich aus den Kreisen der »epikurischen« Sadduzäer (»welche da halten, es sei keine Auferstehung«, Luk. 20,27). Um die Zeit Christi kam ein Sanhedrin-Beschluß heraus: »Keinen Anteil an der zukünftigen Welt hat, wer sagt, daß die Wiederbelebung der Toten sich nicht aus der Thora beweisen lasse.« Mithin aus den fünf Büchern Mosis, wo doch zuverlässig noch kein solcher Glaubensartikel vorliegt; es sei denn in dem erwähnten Ahnenkult, der, jenseits der Zauberbräuche, über einen lokalisierten Gräberkult wenig hinauskam. Bald machten sich auch sehr läppische Endbilder groß, drangen selbst in den Talmud, etwa ein künftiger Leviathan: »Dies ist das Fischungeheuer, von dessen Fleisch nach der Weltdämmerung die Auserwählten genießen und aus dessen Haut ein Zelt bereitet wird, worunter die Gerechten aller Völker in Glückseligkeit wohnen«; das Meertier wurde so eine Art jenseitiges Manna. Und eines, das beim Genuß nicht abnimmt, auch zeigt, daß selbst Leviathan, die Schreckgröße (Hiob 41,2-26), dem Seligen einmal zum Besten dienen wird. Mit erneuter Lehrgewalt hat dann Maimonides, in den dreizehn Artikeln eines Credo, Unsterblichkeit der Seele, Auferstehung des Leibs vorgeordnet. Salomon Reinach bemerkt hierzu in seinem »Orpheus« nicht ganz mit Recht: diese Artikel seien vom biblischen Judentum so fern wie der Katholizismus des Trientiner Konzils von den Evangelien. Denn was bei Maimonides die Auferstehung angeht, so hat das im nachexilischen Judentum emotionale Vorbereitung und seit Daniel juristisch-moralische. Über der Angst des physischen Tods tauchte das Entsetzen des zweiten Tods auf, die Verdammnis, die den Ungerechten erwartete.

Jesus gar lebte in diesem Glauben, der tief in den Volksschichten zu Hause geworden war, und sprach aus ihm, als Droher so gut wie als Erretter. Er berief die Auferstehung als einen selbstverständlichen, als einen für die meisten gefährlichen Akt (Matth. 11,24, Luk. 10,12); Glaube an Auferstehung und Gericht zählte in der Jesus-Sekte zur Lehre vom Anfang christlichen Lebens überhaupt (Hebr. 6,1 f). Desto strahlender hatte der Himmel zu leuchten, desto heftiger wirkte, über der politischen Verheißung des Gesalbten, die Verheißung ewigen Lebens. Als Besiegung des zweiten Tods, hinter dem ersten, hinter der bloß physischen Vernichtung, die die Seele zu Hölle oder Himmel übrigläßt. So wurde seit Daniel, zuletzt auch unter iranischen Einflüssen, die Unsterblichkeit in ein nicht nur individuell-künftiges, sondern kosmisch-künftiges Drama ungeheuerster Gewalt hereingestellt; in Weltbrand und lauter Nacht, lauter Licht dahinter. Alle Menschen sind dabei anwesend, das wird der Sinn des Jüngsten Tags, er spielt sich nicht vor einem zufällig letzten Geschlecht und vor der menschenleeren Natur ab. Ja die Welt der Apokalypse, worin das späte Judentum ankommt, hätte auf ihre Gläubigen als nichtig und subjektlos gewirkt, wenn sie nicht eine auferstandene Versammlung aller Menschen seit Adam betroffen und beschert hätte.

Desto brennender der Wille, sich auf die rechte, auf die siegreiche Seite zu schlagen. Jesus trat zuerst als heilend auf, so und noch nicht politisch oder gar von Sünden befreiend hat er geworben. Er tritt gegen den ersten Tod auf und gegen die Krankheit zu ihm hin, er heilt zunächst Lahme, Blinde, Blutende, er erweckt eine Leiche. Davon sind die frühen, gänzlich zaubermännischen Wunderberichte erfüllt; noch nicht von Buße. Diese trat als Predigt und als Erbe Johannis des Täufers erst später hinzu und dann wieder in erweckender Verbindung, in der mit dem zweiten Tod. So fällt das ganz und gar nicht innerliche, das magisch-materielle Wort: »Was ist leichter zu sagen: dir sind deine Sünden vergeben, oder zu sagen: stehe auf und wandle« (Luk. 5,23). Um wissen zu lassen, daß der Menschensohn Macht hat, die Sünden zu vergeben, dazu hat der Jesus dieser Stelle, nach der bereits pneumatischen Deutung Lukae, geheilt, aber gewirkt hat er als Brot des Lebens, nicht nur als Sündenvergeber. Und gesiegt hat er, nach der Taufe in seinen Tod, durchaus als die Auferstehung und das Leben. Als der geglaubte Erstling derer, die da auferstanden sein sollen, als Bringer des zweiten oder Himmellebens gegen den zweiten Tod oder die Hölle. Erlösung von der todbringenden Sünde war die Wurzel oder der Stamm, aber Erlösung vom Tod war die begehrte Frucht des damaligen Juden-, erst recht Heidenchristentums. So das Wort eines gleichsam heili-

gen Tauroboliums: »Wer mein Fleisch ißt und trinkt mein Blut, der hat das ewige Leben, und ich werde ihn am Jüngsten Tag auf erwecken« (Joh. 6,54). So erst recht die Definition, die in dem am wenigsten faktischen, am meisten pneumatischen Evangelium aller Zeichen und Wunder zusammengefaßt: »Ich bin die Auferstehung und das Leben; wer an mich glaubt, der wird leben, ob er gleich stürbe« (Joh. 11,25). Welch ein Unterschied also zu den Göttern der Antike, die dem Tod, aber auch der Belebung fremd sind. Es kommt zwar vor, daß sie bei der letzten Stunde erscheinen, so tritt bei Euripides die Artemis ans Sterbelager des Hyppolitos, aber sie verheißt ihm keineswegs Unsterblichkeit, sondern einen Tempel und Nachruhm, und sie, die selber nie den Tod schmeckte, verläßt ihn im Sterben. »In deine Hände befehle ich meinen Geist«: kein Grieche konnte das zu einem seiner Götter sagen. Auch Jahwe freilich war mit Unsterblichkeit bisher wenig bemengt; so fehlt auch folgende Überbietung bei Jesus nicht: »Eure Väter haben Manna gegessen in der Wüste und sind gestorben. Ich bin das lebendige Brot, vom Himmel gekommen, wer von diesem Brot ißt, wird leben in Ewigkeit« (Joh. 6,49 und 51). Trotzdem wird die Substanz des ewigen Lebens selbst, die *bisher als unbekannt gesetzte Substanz*, auch im Vater nun behauptet und gesetzt, als durch Jesus bekanntgemacht: »Jetzt aber geoffenbart durch die Erscheinung unseres Heilands, der dem Tode die Macht genommen und das Leben und ein unvergänglich Wesen an das Licht gebracht« (2. Tim. 1,10). Jesus führt in einem zweiten Auszug aus Ägypten weg, vom Osiriswesen weg: »Gott aber ist nicht der Toten, sondern der Lebendigen Gott; denn sie leben in ihm alle« (Luk. 20,38). Und das Osterwun-der, auch ohne den paulinischen Opfertod, wird in der begonnenen Teilhabe an dieser Substanz geglaubt: »Denn wie der Vater das Leben hat an ihm selbst, so hat er dem Sohn gegeben, das Leben zu haben in ihm selbst« (Joh. 5,26). Genau die in Christi Tod Getauften sollen also auch in seine Auferstehung getauft sein, in den wirklichen Henoch oder wirklichen »Erstling derer, die vom Tode auferstanden sind«. Und von hier teilt sich der Impuls oder die Oster-Utopie der christlichen Kunst mit, vor allem, wie zu sehen war, der organischen, metaorganischen, gotischen. Sie ist nicht Werdenwollen wie Stein, sondern konträr: »Lebensbaum als geahnte Vollkommenheit, christförmig nachgebildet« (vgl. Seite 849); das wird die letzte Wunschlandschaft der Gotik. Das Leben soll dem Tod entronnen sein, obzwar immer nur für die durch Christus Gerechtfertigten, nirgends im zweiten Tod für die Verdammten, nirgends in der Hölle. Diese eben wurde genauso unvermeidlich gemacht wie der Himmel; *Hölle und Himmel zusammen*

machen das Lokal des Exitus aus, das nun gänzlich generalisierte. Nichts bleibt übrig, von der ganzen Schöpfung, als die Zweiheit von Strafe und Lohn, von Gezeter und Gesängen, von Hölle und Himmel. Über den Termin des Eintritts ins eine oder andere stehen freilich zwei Vorstellungen nebeneinander, obwohl sie sich ausschließen, ungeduldige und geduldige. Sobald nämlich die Todessekunde mit dem Ende der Welt konkurrierte, konnten dem Menschen Hölle wie Himmel auch *sogleich* beschieden werden, nicht erst am Jüngsten Tag. Vor allem die Hölle wurde als nahe Zukunft gedacht, sie stand bereis hinter dem Sterbebett des Sünders, mit offenen Tatzen, hungrigen Augen, dem ganzen Schlund. Überdies nahmen in späterer christlicher Zeit die grausamen Gerichtsverfahren lauter Hölle auf und vorweg; Rädern, Pfählen, Vierteilen, Hexenbrand warteten nicht erst den Teufel ab. Auch sonst ragte christliches Jenseits als Verdammnis allenthalben ins Leben herein, die Dachböden und Kreuzwege, die Schluchten und meist noch ungerichteten Wälder waren gefüllt von Seelenspuk, der keine Ruhe fand, von einer schon unmittelbaren postmortalen Schrecklichkeit. Das Fegefeuer wird vom Dogma sogleich hinters Lebensende gesetzt, aber bei Dante sind auch Hölle und Himmel bereits eingetretene Entscheidungen, ein Jüngstes Gericht kann diese ehernen Zustände nicht mehr alterieren. Die Inferno-Grüfte sind nur noch nicht zugedeckt, die viereckigen Sarkophage in jener stillen, düster-brennenden Halle, gefüllt mit Menschen und Qualen, warten nur noch darauf, am Gerichtstag für die Ewigkeit geschlossen zu werden. Sonst fügt das Weltende zu Dantes Schwefelhöhlen oder Lichtkreisen schwerlich etwas hinzu, das Buch des Lebens wirkt bereits als geöffnet. Jesus selbst häuft zwar alles Entsetzen, alle Rettung wesentlich auf einen *erst künftigen Tag*, wenn auch auf einen nahe bevorstehenden; immerhin, fürs Paradies gibt es Vorwegnahmen. So für den gläubigen Schacher, so für Lazarus, der von den Engeln, ohne Grab und Auferstehung, sogleich in Abrahams Schoß getragen wird (Luk. 16,22). Einhellig bleibt bei alldem nur, daß der Zustand in der künftigen Welt vom Verhalten und der Durchchristung in dieser Welt abhängt; nach dem Tod ist die Saat beendet, es folgt nur noch die *Ernte.* Und eben eine schlechthin dualistische: unausdenkliche Pein, unausdenkliche Freude krönen das kurze Leben mit einem Kontrast, den keine Jenseits-Erwartung, auch die *Ägyptens* nicht, bisher gekannt hatte. Es ist der manichäische Gegensatz von Nacht und Licht, der, als einer zwischen zwei unabhängigen Großmächten, von der Kirche sonst überall zurückgewiesen wurde, aber in ihrem Jenseits sich verabsolutiert. Der Gegensatz war nicht von Anfang an so dauerhaft, Paulus hat in 1. Kor. 15,21-29 die Ewigkeit

der Hölle verneint, in Römer 6,23 bejaht; Origenes, der Begründer der Fegefeuerlehre, ließ alle Geister, selbst die Dämonen, dereinst geläutert zu Gott zurückkehren. Aber die Kirche setzte, in einem ihrer härtesten Dogmen, Ewigkeit der Höllenstrafe; gerade der neue Gott der Liebe barg an diesem Ort einen weit tieferen Pfuhl der Grausamkeit als selbst Ahriman. Hierbei freilich wurde der Strafzustand der Sünde, der aversio a Deo, vom Dogma allemal nur als ein *umgekehrtes Bild der Verklärung* betrachtet. Ist der Himmel Verwandlung der Natur ins Licht, so die Hölle Verwandlung ins Weltbrandfeuer, so daß die negativ verklärte Natur sich ständig am Rand der Vernichtung fühlt. Ja die Hölle wird in der katholischen Rache-Utopie auf den anderen Anblick des gleichen Gotts zurückgeführt: der Verdammte apperzipiert gleichfalls die göttliche Liebe, aber, indem er sie zurückgestoßen hat, nur noch als Verlust und Zorn (vgl. Scheeben, Die Mysterien des Christentums, 1912, S. 587). Desto erhobener erscheint das Paradies, als vita aeterna über den Kontrast-Verliesen der mors aeterna: »Was kein Auge gesehen hat und kein Ohr gehört und in keines Menschen Herz gekommen ist, das hat Gott denen bereitet, die ihn lieben« (1. Kor. 2,9). Förmliche Gottwerdung wird dem allerhöchsten Wunschbild gegen den Tod eingezeichnet, und das nicht nur in häretischer Mystik, sondern an der sozusagen korrektesten Stelle, im Catechismus Romanus (I, cap. 13, qu. 6): »Die Gott genießen, ziehen, obgleich sie ihre eigene Substanz behalten, doch eine und fast göttliche Gestalt an, so daß sie eher Götter als Menschen zu sein scheinen (tarnen quandam et prope divinam formam induunt, ut dii potius quam homines videantur).« An so großen Hoffnungsbildern siegte nun doch die *zukünftige* Apokalypse über jene erste individuell-postmortale, welche heute noch, also ohne Weltende, im Paradiese sein ließ. Auch die Toten sind nun, vom Fegefeuer abgesehen, den Mysterien der transponierten, mythologisierten Rache- wie Triumph-Utopie nicht näher als die Lebenden; ihr Leib schläft ihnen vielmehr entgegen. Erst die Wiederkehr Christi endet die Adventszeit, für Lebende wie Tote, wenn auch die Toten ihr Protokoll dahin haben und das aufgeschlagene Buch am Ende der Tage es nur offenbar macht. Der Zweifel an der göttlichen Gerechtigkeit, der so viele Beschwichtigungen gefunden hatte, fand nun die letzte und wenigstens nicht mehr empirisch widerlegbare: die Heimzahlung am Jüngsten Tag. Die Kirche freilich hat die Apokalypse lediglich als Instrument ihrer Herrschaft gebraucht (nämlich als Zukunftsbild der ecclesia triumphans), nicht als Sieg der Erwürgten über die große Babel, die sie doch selber geworden ist. Trotzdem behielt die Heimzahlung aller Lebenden nach dem Tod, aller Toten nach dem großen Appell

einen revolutionären Wunschsinn für die Mühseligen und Beladenen, die sich realiter nicht zu helfen wußten oder im Kampf unterlagen. Verschoben ad calendas apocalypticas, war doch der Gerichtstag jede Stunde erwartbar, und am nächsten wurde er nachdem in revolutionären Zeiten erwartet, während der Albigenserkriege, während des deutschen Bauernkriegs. Hier klang die Danielische Predigt Christi anders als in den Kirchen, und anders klang das »Dies irae, dies illa, solvet saeclum in favilla«, das »Iudex ergo cum sedebit, quidquid latet, apparebit, nil inultum remanebit«. Nichts wird ungerächt zurückbleiben: darin wirkt Daniels Postulat der Unsterblichkeit, als juristisch-moralisches, nicht als behaglich-perseverierendes, und ist groß geworden. Der gehängte Jesus selber, außer daß er auferstanden ist, kommt am Ende der Tage als Richter zurück; in dem gleichen Archetyp, der so manche geschlagenen Revolutionen begleitet hat. Mit dem Ruf: Wir kommen wieder, mit der Bedeutung: als Rächer und vollkommener Sieg kommt das ehemalige Martyrium wieder. Es ist das ein erzutopischer Archetyp, auch wenn die Apokalypse, die ihn enthält, mit der fixen Zweiheit von Hölle und Himmel die Zweiheit der alten Klassengesellschaft ebenfalls mitreproduziert und verewigt hat. Der wiederkehrende Jesus wird in ihr durchaus nicht mehr als sanfter Dulder gemalt, sowenig wie die Seinen: »Und ich sah den Himmel aufgetan und sah ein weißes Pferd, und der darauf saß, hieß Treu und Wahrhaftig und richtet und streitet mit Gerechtigkeit. Und seine Augen sind wie eine Feuerflamme und auf seinem Haupt viel Kronen und hatte einen Namen geschrieben, den niemand wußte als er selbst« (Off. Joh. 19,11 f). Den Tod, den alten Feind, enthält das neue Jerusalem nicht einmal als Erinnerung: »Und Gott wird abwischen alle Tränen von ihren Augen, und der Tod wird nicht mehr sein noch Leid, noch Geschrei, noch Schmerzen, denn das Erste ist vergangen« (Off. Joh. 21,4). In Ägypten fiel die Abwesenheit von Leid und Tränen gerade mit dem Tod zusammen, als dem Stein-Glück des Osiris; im Christentum wird nicht den Toten, sondern den Lebenden das Reich gepredigt, und selbst aus Steinen könnten Kinder erweckt werden (Matth. 3,9). Statt Styx, Hades, Osiris zeigt der Engel der Apokalypse lauter Organik: »Und er zeigte mir einen lauteren Strom des Lebenswassers, klar wie ein Kristall; der ging von dem Thron Gottes und des Lamms. Mitten auf ihrer Straße und auf beiden Seiten stand der Baum, trug zwölferlei Früchte und brachte sie alle Monate« (Off. Joh. 22,1 f). So babylonisch-astralmythisch, also voll anorganische Bilder auch gerade die Apokalypse durchsetzt ist, sie enthält doch die entschiedenste Gleichsetzung der neutestamentlichen Grundkategorien: Phos - Zoe, Licht - Leben.

Neben dem gräßlichen und nachher der Kirche so dienlichen Pfuhl der Hölle stand so das höchste aller Luftschlösser, das pure Lichtschloß Paradies. Die Himmelfahrt Christi galt als Heerweg dahin; dieser Oster-mythos wurde im Christentum absolut und der des Endes.

EINFÜHRUNG zu »Christus oder das aufgedeckte Angesicht«

In der Theologiegeschichte ist die Frage, wer Christus sei, zunehmend »dogmatisch« beantwortet worden; denn der Name Jesus Christus wurde immer mehr identifiziert mit dem, was als das Erste und Letzte und Vollkommenste für das Menschenleben und den Weltzustand vorgestellt werden konnte. So wurde er zum Schöpfungsmittler und zur zweiten Person des trinitarischen Gottes, zum erlösenden Himmelswesen und zum göttlichen Sühnopfer, endlich auch zum Prinzip des moralisch Guten. Die Entwicklung zu all diesen »dogmatischen« Antworten auf die Christusfrage setzt für Ernst Bloch dort ein, wo eine mythische »Opfertodsmagie« das Bild des geschichtlichen Jesus überfremdet hat; und sie endet sachlich an der Stelle, wo das nizänische homousios über das arianisierende homoiusios, das E. Bloch annehmbar erscheint, triumphierte. Hier lag in der Tat ja auch der kritische Ansatz in der Leben-Jesu-Forschung, die den »Jesus der Geschichte als Helfer im Befreiungskampf vom Dogma«[1] suchte. Dieser wirklich geschichtliche Jesus aber steht für E. Bloch in einer ganz ungebrochenen und deshalb durchaus »orthodoxen« Traditionskette zu Moses und den Propheten. Erst die »dogmatische« Christologie betreibe den Abfall vom geschichtlichen Menschensohn, so daß gerade sie auf eine prinzipiell »häretische« Linie geraten wäre. Wesentliche Züge der »Realgestalt Jesus« fallen seitdem nämlich in der christologischen Reflexion fort oder treten zumindest in einen unbedeutenden Hintergrund: zuerst und vor allem Jesu »Schüchternheit«, dann seine »Anfechtungen und Verzagtheiten« und seine »Agonie des Zweifels«,[2] seine ganze, so überaus menschliche, »bedenkenlose Hingabe« in der Liebe und im Dienen, worin er eine sichtlich realgeschichtliche und nicht wieder dogmatisch hypostasierbare »Erbschaft Gottes« betreibe. Das alles, hier nur angerührt, sind Aspekte und Wahrnehmungen, die nicht am biblischen Befund einfach vorbeischießen und die trotzdem schräg in das christologische Denken der Tradition, sogar schon in deren Fragestellungen, hineinschneiden. Wenn E. Bloch weiter diesen Menschensohn sich »einsetzen«

1 A. Schweitzer: Geschichte der Leben-Jesu-Forschung Bd. I, 1966, S. 47 (Siebenstern-Taschenbuch 77-78)

2 Prinzip Hoffnung, S. 1486

läßt in das »Oben«, wenn in Jesus die Verheißung (und nicht nur die Verführung) der Paradiesesschlange »Eritis sicut Deus« wahr wird, so daß in ihm das wirkliche und ganze Menschsein des »aufgedeckten Angesichts« zwar noch verborgen, aber doch vorbedeutet erscheint, dann ist auch dies theologisch nicht sofort von der Hand zu weisen. Wie kommt es denn, und was für eine Bedeutung hat es, daß nach Paulus und dem Hebräerbrief Christus der Erste unter gleichen Brüdern genannt wird; daß in Joh. 3,14 f der Menschensohn mit der Schlange parallelisiert werden kann und in häretischen, d. h. antidogmatischen, Bewegungen der frühen Christenheit Christus mit der Schlange des Paradieses sogar identifiziert und an deren vermeintlicher Hybris in seinem Wesen und seiner Bedeutung gemessen wird? Zu denken gibt endlich, daß dieser von E. Bloch so ganz undogmatisch gesehene Menschensohn Jesus in der Welt nicht alle Zustände beim Alten läßt, sondern auf eine revolutionäre Veränderung aus ist, so daß E. Bloch dann sogar den Gedanken unsrer Verwandlung (mit einem Zitat aus 1. Kor. 15,51 und Kol. 3,3 f) in die künftige Herrlichkeit Christi aufnehmen kann.

Solchen Einwänden und ärgerlichen Korrekturen an der kirchlichen Christologie kann man nicht gut begegnen, indem man die Etiketten für dogmatische Wahrheit und häretische Abweichung verteilt wie gewohnt. Die alten Flicken passen wohl auch gar nicht mehr. Es käme darauf an, kritisch hinzuhören auf eine engagierte Deutung der Person Jesu Christi, die trotzdem noch nicht theologisch voreingenommen oder sogar verdorben ist. Dann könnte es geschehen, daß man auch im theologischen und hier speziell im christologischen Denken weiterkommt, weil wichtige und fruchtbare Faktoren mit ins Spiel kommen, die nach den konventionellen Regeln nicht mitmachen durften.

Reiner Strunk

Christus oder das aufgedeckte Angesicht

Hier will zuerst zwar vorab das Lamm bluten. Gewiß, schon einmal waren die Pfosten des Hauses damit bestrichen.

Noch jetzt feiern die Juden das Fest der dadurch stellvertretend geretteten Kinder. Und wie verwandt scheint das Andere, Weitere überall noch vorzukommen: aufs Rad flechten, ans Kreuz schlagen, das das Rad ist mit weggelassenem Reifen, als Rechts-, aber auch als Sonnenzeichen, die Beweinung Baldurs und alle die Opferzüge in der sehr tiefen Heraklessage. Das alles wirkt immerhin konvergent, und man könnte meinen, wie Siegfried, der Stifter der altgermanischen Einweihung, nur an der Stelle, die Kriemhildens Kreuzstich anzeigte, verwundbar war, und Jesus nachher an dieser Stelle tatsächlich sein Kreuz trug, so sei hier allenthalben das gleiche Heil, die gleiche Sonnenrad-Magie gesucht, ein auch druidisch-germanisches Christentum sozusagen, obzwar auf astralischen Wegen. Aber sieht man sich weiter um, so geht hier doch wenig mehr zusammen, und gerade die Sonne selber, die scheinbar verbindende, noch das Christentum mit bloßen *Astralmyihen* verbinden sollende, schwankt. So war sie bei den Fidschi-Insulanern mit dem Mond einst Mann und Frau; sie haben sich getrennt, und nun will die Sonne den Mond verzehren, doch die Sterne schenken ihr rote Felle, darauf abends wenigstens zu ruhen. Wiederum gibt es indianische Sonnensagen von zwei Brüdern, die sich mit ihren Pfeilen eine Leiter zum Himmel schießen, um an dieser emporzusteigen und die Sonne zu töten, die ihm Vater, das Baumharz, an den Stamm festgeklebt hat, und dann besteigt der ältere Bruder den Thron der Sonne, der jüngere Bruder wird zum Mond, wonach also die erste Sonne überhaupt nicht mehr besteht. Davon wieder völlig divergierend ist der Sonnenmythos hoher Art, etwa in Manis spätem System, wonach Sonne und Mond zwei Schöpfeimer sind, und zwar dergestalt, daß der Mond die abgeschiedenen Seelen und das Licht ihrer guten Werke in seine Barke aufnimmt, also »voll« wird, um diese Materialien zum Aufbau des Ormuzdreichs an die Sonne abzugeben, als welche sie darauf an den »Säulen der Lobpreisung« dem höchsten Gott überliefert, bis endlich alles in der Welt gefangen gehaltene Licht durch die beiden Mittlerschiffe nach oben ge langte. So sieht man also bei einiger geographischer Breite, wie hier doch eigentlich nichts zusammenstimmt, wie alles in den Astralmythen hin- und herschwanken muß, als einem Gebiet, in dem das Menschen-

sohn-Mysterium nicht geschehen ist und das daher auch zu einer astralmythischen Reduktion des Christentums bei weitem nicht ausreicht; dafür divergieren die Astralmythen selber zu sehr. Nur in einem gehen die alten Blicke Hand in Hand; dort nämlich, wo es sich darum handelt, den Heiligen in der Sonne landen zu lassen, statt, wie christlich, die Sonne in dem Heilandswesen. Selbst wenn Osiris auferstehen, der große Sperber des Morgens, kehrt seine ewig kalendarische Gottheit doch immer wieder nur zum Frühling, zum Größer- und Leuchtendwerden der Sonne, zur Geschichte des natürlichen Jahres zurück; ja sogar im Mi-thraskult erscheint die Sonne weniger als Begleiter Gottes denn als der Gott selber, und wenn sich auch von ferne so große Gestalten wie die Mutter, Typhon und der Sohn heranbegeben, sind sie doch nur Erde, Nacht und Sonne, so daß umgekehrt das Menschliche hier symbolisch für das Astralische steht, in dem schwerfällig geheimnisvollen Zug all dieser Naturgötzen und ihres mit falscher Heiligkeit umgebenen Begriffs. Begleitet also auch die Sonne selbst noch das Leben Jesu, zur Wintersonnenwende geboren, beginnend, und umschließt sie noch viel mehr sein Himmelfahren, als das eines auferstehenden Vegetationsund Jahrgotts: so ergibt sich doch bei genauerem Zusehen das Rettende, Wichtigste, daß das nur Heidenerbe und vorderasiatische Mischehe ist, scharf von den Propheten, vom Evangelium abgeschieden und abscheidbar, als welches uns nicht die Sonne, sondern den Menschensohn, nicht die Welt, sondern den *Auszug* aus der Welt verkündigt.

Gewiß also, hier blutet anscheinend vor allem das Lamm. Und ebenso, wer mit Lammblut in der Exodusgefahr die Pfosten des Hauses bestreicht, an dessen Erstgeborenen geht der Tod vorüber. Zweifellos ließ sich daran leicht das andere Passahfest anschließen, aber sollte diese Stelle nicht bereits heidnisch erkrankt sein? Selbst in die Erzählung von Esther und Mordechai hat sich eine Sternsage eingedrängt, und was dieses Passahfest angeht, so lagen Lammblut, auch das geschlachtete Böcklein oder Josef in der Grube, der nach Ägypten Verkaufte, der weiße Stier und auch der Horusknabe der späteren Erinnerung noch nahe genug. Beruft man sich anderweitig auf die Schriften, vor allem auf den Deuterojesaja, so steht dessen Lammopfer-Stelle (Jes. 53,4 f), die überdies mehr aus der Weise des Sterbens als aus dem objektiven Akt selber die Erlösung ableitet, das spätere Wort Deuterojesajas oder auch Tritojesajas, jedenfalls ein Wort aus dem gleichen prophetischen Komplex gegenüber, daß, wer den Stier schlachtet, sei so viel als der den Mann erschlägt, und der das Lamm opfert, so viel als ein Hundeschinder, und der Speiseopfer darbringt, als

brächte er Schweineblut, und der Weihrauch spendet als der einen Abgott preist. Es steht ihr vor allem gegenüber, daß ihr Gott, als er nicht schlief, aber noch in den Zeiten Molochs und eines auch bei den Juden blühenden polytheistischen Gestirndien-stes, bereits die Opferung Isaaks verweigert hat, auf dem Berg Morija, auf dem Berg, da der Herr siehet, wie der Text ausdrücklich sagt, und der Erinnerungstätte an die drei Schofartöne des oberen Versöhnungsfestes. Die bedenkenlose Hingabe, die sittliche Überzeugung, gegebenenfalls auch noch durch den Tod besiegelt, der Gebrauch des Leids als einer Zerstörung des alten Adam, dieses wahren Leidprinzips: das alles ist aus dem Leben Jesu, aus seiner schlechthin gegen alle Kreatur revolutionären Moralität gar nicht entfernbar; aber: das Dogma des stellvertretend, ein für alle Mal vollzogenen Opfertods selber, *als einer erdkosmischen Magie,* ist von Paulus sichtbar aus vorderasiatischen Jahrgottkulten zugefügt. Also gibt es Astralmythisches, »Babylonisches« im Alten wie Neuen Testament noch genug; doch bestenfalls als Hülle, meist als Gegenteil.

Alles was sich derart mit dem jährlichen Lauf mischt, ist vorbei und ein Tanz der Toten. Mit ihm läßt sich das Andere nicht mehr umschreiben, noch starrt im nicht Lebenden uns mehr Weisung an, als im Eigenen, wie es sich gehend aufgemacht hat. Ein Mehr möchte zwar nahe liegen, wenn man das Schweigen der Steine gänzlich durcherfahren hat, dem gegenüber das Du des menschlichen Gegenüber zwar Tiefes, aber nicht das Tiefste zu enthalten scheint. Dann müßte also gerade das vollendetste Ich wieder zu den Steinen zurückschlagen, und Makarie aus Wilhelm Meisters Wanderjahren stünde in der Sphärenreihe mystischer Anschauung hoch über Myschkin; als der Fürst Myschkin der am schwersten zu durchdringenden Außenseele, des gleich Gott schweigenden Massivs der physischen und Sonnennatur. Dann wäre auch die Wendung unausbleiblich, daß der Mensch und auch der Menschensohn nur einen Schlüssel, nur eine Methode zu dem schwersten Riegel, zu dem einzig verschlossenen Schatz und Mysterium, zu einem nicht nur heuristischen, sondern auch inhaltlichen Bethlehem der Physik zu bilden hätte; und der Schlüssel selber braucht keine Substanz. Jedoch bei alldem: es kann nicht mehr, astralmythisch, das Draußen, sondern allein noch, soteriologisch, das Ende den Problemkreis schließen, und dieser Schluß ist ohne allen Zweifel rein auf den homogenen Gegenständen des Subjekts und der Geschichtsphilosophie, auf den Parusien der Musik und Ethik basiert. Die Lampe des Menschensohns hat auch das Kristallgewölbe durchgebrannt, samt dem Kalender-Umbau, und der hat einen Platz besetzt, auf den er nicht hingehört. Gemäß

den Worten des Apokalyptikers vom neuen Jerusalem: »und die Stadt bedarf keiner Sonne noch des Mondes, daß sie ihr scheinen; denn die Herrlichkeit Gottes erleuchtet sie, und ihre Leuchte ist das Lamm«. Darum also ist, so notwendig es auch sein dürfte, *sämtliche Korrespondenzen tiefer Art aus der Natur herauszuholen*, wie sie bewußtlos die christlichen Mysterien mitzufeiern schien, -darum also sind Mithras und der gesamte *Niedergangs*- und uns miterrettende, garantierte *Aufgangsmythos* des Sonnengottes auch aus rein metaphysischen Gründen von Jesus fernzuhalten. Soll uns der Tod Jesu überhaupt etwas verkündigen, so ist es einmal, daß zwei Glieder in der Jesusgeschichte, die Menschen und Gott, taub waren, versagten und den Propheten, der der Messias hätte sein können, dem Tod durch Satan überantworteten; und zwar so, daß dieser keineswegs dadurch besiegt, keineswegs das schuldlose Blut in den Haß der Welt gegossen wurde, daß keineswegs die Menschen mit diesem Lösegeld Satan abgekauft wurden, also durchaus nicht so freundlich, wie es ein Scholastiker meinte: »Was tat der Erlöser unserem Kerkermeister? er stellte ihm als eine Falle sein Kreuz und strich als Köder sein Blut darauf«, durchaus nicht so zufrieden panlogistisch, wie es Gregor von Nyssa erklärt, daß Satan, da er im Gottmenschen eben nur den Menschen sah, mit dem Köder der Menschheit aber zugleich den Angelhaken der Gottheit verschlungen habe. Sondern nichts war in der Welt jemals vergeblicher und, qua heidnischer Analogie zum sterbenden, auferstehenden Jahrgott, zugleich apologetischer fürs Übliche dieser Art Weltregierung als die stellvertretende Genugtuung mittels der Kreuzes- und Opfertodsmagie.

Wichtiger und fruchtbringender ist daher, was uns das Leben, die Worte Jesu selber überbringen. Und zwar nicht nur moralisch, sondern gerade auch, ohne Paulus, als Verheißung tiefster logoshafter Gehalte. Dermaßen kann der halbastralische Opfertod-Text, wie er statt des Evangeliums Christi das zweite Evangelium, das Evangelium über Christus gesetzt hat, auch logoshaft außer Betracht gelassen werden, in dem immer noch ungehobenen reinen Christentum nicht nur der Moral, sondern auch der Erkenntnis. Es ist selbstverständlich dauernd fraglich, ob das je ohne »Beiwerk« gelingt, aber es gibt auch hier so etwas wie eine unkonstruierende Ontologie. Das ist: der ewige, von allem unterschiedene Rang der Menschenseele; die Kraft des Gutseins und des Gebets, das zutiefst begründete sittlich Gute als Saatkorn, als Lebensprinzip des Geistes; die Kunde von der möglichen Erlösung durch Dienen untereinander, durch Hingebung, zum Anderen Werden, sich selbst Erfüllen mit Liebe als dem Geist der Versammlung und der universalsten Selbstbegegnung; die Kunde vor

allem vom neuen Äon einer bisher unbekannt gebliebenen Gottheit. Wie das der Ketzer Marcion mit dem Evangelium vom fremden Gott und gar der Ketzer Joachim von Fiore nachher besser verstanden als die Herrenkirche mit ihrem Vatergott, Herrengott gleich Ammon oder Marduk oder Jupiter auch. So nur schließt sich dieser unser verwundeter, heißer Tag, er faßt sich zur Annahme und Erfüllung aller Sehnsucht nach Gottähnlichkeit im Omega als dem endlich gutgemachten Alpha - ohne Herrschaft, mit Gemeinde, ohne diese Welt, mit Reich.

Aber es muß in uns geschehen, nur hier werden die Menschen frei und können sich begegnen. »Und ist noch nicht erschienen, was wir sein werden. Wir wissen aber, wenn es erscheinen wird, daß wir ihm gleich sein werden, denn wir werden Gott sehen, wie er ist«, schreibt Johannes in der ersten Epistel. Nur in uns schreiten die fruchtbaren, geschichtlichen Stunden, in der tiefsten Seele selber muß die Schlüsselblume blühen. »Siehe, ich sage euch ein Geheimnis: wir werden nicht alle entschlafen, wir werden aber alle verwandelt werden. Denn ihr seid gestorben, und euer Leben ist mit Christo verborgen in Gott. Wenn aber Christus, euer Leben, sich offenbaren wird, dann werdet ihr auch offenbar werden mit ihm in der Herrlichkeit«, predigt der andere Paulus, der nicht in den Opfertod, sondern in die Beschwörung getaufte, in den Episteln an die Korinther und Kolosser. Es gibt aber nicht nur den trüben Adam in uns, dessen Sehnsucht nach dem Wissen, was gut und böse sei, allerdings von Jesus, dem Heiland und Asklepios, der wiedergekehrten, weißen, weißgewordenen Paradiesschlange, gestillt wurde. Sondern höher steht der trübe Luzifer, und dessen Sehnsucht nach dem *Sein wie Gott,* dessen wahre Kindschaft, Erbschaft Gottes ist auch in Jesus selber noch ohne Wiederkehr und klärende Rechtfertigung, ohne den Gott selber klärenden Triumph seines Eigentlichen geblieben. Erst in diesem, das in Jesus geheim blieb, geheim gehalten wurde, für spä ter, für zuletzt, wenn genau dieses Angesicht aufgedeckt werden mag, der aber ruhelos geworden ist, seitdem er zum zweitenmal verlassen wurde, seitdem der Schrei am Kreuz wirkungslos verhallte, seitdem zum zweitenmal der Kopf der am Kreuze hängenden Paradiesesschlange zertreten wurde, - erst in diesem Verborgenen in Christo, als dem *Anti-Demiurgischen* schlechthin, ist auch das wirklich Theurgische des als Menschensohn Rebellierenden verstanden. So im Vaterunser selber, in seinem kiddusch haschem, als der keineswegs preisenden, sondern geforderten Heiligung des Namens: so erwache, so werde dein Name geheiligt, so komme doch endlich dein Reich, »und vergib uns unsere Schuld, *wie wir vergeben unseren Schuldigern.* Und führe uns nicht

in Versuchung, sondern erlöse uns von dem Übel« - lauter Bitten an Gott, als Beschwörungen, doch endlich den finsteren Molochgrund in sich zu verlassen. Er konnte »Licht« sprechen, nun fängt das andere Wort an zu glühen, er selbst, sein Name, der Name der »Wahrheit«, des Ziels, zu dem hin alles geboren ist und zieht; denn Sohn und Vater, ja selbst noch Heiliger Geist sind hier nur das Zeichen und die Richtung, in dem sich dieses große, den Uranfang lösende Stichwort, kiddusch haschem, die Verklärung, Heiligung des Gottesnamens, das allerver-borgenste verbum mirificum der absoluten Erkenntnis bewegt. Die Griechen hatten in der Tragödie erkannt, daß der Mensch besser ist als seine Götter; die christliche Mystik hatte nicht selten den eigenen kiddusch haschem, wonach auch der christliche Gott wie ein Scheffel sein mag über dem jesuanisch-luziferischen Licht. Er zerbricht hier und geht auf, Gott, sein Buch wird verschlungen und der schöpferische Raum der Versammlung bricht an; - das ist also die schlechthin eschatologische, nicht theologische Sinnbedeutung des »aufgedeckten Angesichts«. In einer Bewegungsumkehr nicht aus der Liebe, sondern auch der Transzendenz nach unten, zu den Menschen, dergestalt daß im äußersten Novum dieses Neuen Testaments gerade sein himmlisches Jerusalem »niederfährt« und das »geschmückt wie eine Braut«, nicht wie Opferaltar oder auch Gnadenthron.

EINFÜHRUNG ZU »Über religiöse Wahrheit«

Wir haben uns daran gewöhnt, nicht mehr so viel von religiöser Wahrheit wie von religiöser Erfahrung und von religiöser Überzeugung zu reden. Denn der Begriff Wahrheit scheint mehr und mehr einer vorhandenen und von jedermann nachprüfbaren Wirklichkeit vorbehalten zu bleiben, mit welcher sich die besondere Wirklichkeitserfahrung des religiösen Gemüts offenbar nicht gut zur Deckung bringen läßt. Entschließt man sich aber, die religiöse Überzeugung doch für Wahrheit auszugeben, dann ist Wahrheit nicht mehr ungeteilt, sondern hat sich entzweit in verschiedene Bereiche. Auf der einen Seite wird für die wissenschaftliche Wahrheit die Welt gottlos, und auf der anderen Seite wird für die religiöse Wahrheit der Gott weltlos. Zwischen beiden wird eine friedliche, aber auch ganz unfruchtbare Koexistenz möglich. Die religiöse Wahrheit, die bis zum Beginn der Neuzeit nicht streng von den Sachwahrheiten geschieden war und darum einen allgemein verbindlichen und öffentlichen Charakter hatte, zieht sich nun aufs Private und Intime zurück, wo alles Beweisen und Widerlegen billigerweise aufhört. Sie tut das mit dem Lohn, auf dem Felde des Politischen nicht mehr besonders angefeindet und durchweg toleriert zu werden, und mit dem Preis, sich in Reservate abgesetzt zu haben, die, vom Ganzen der gesellschaftlichen Wirklichkeit aus besehen, nicht viel mehr als Konzessionen ans Sentiment sind. - Nach solchen Entwicklungen kann es anfangs nur befremden, wenn E. Bloch die Frage nach der religiösen Wahrheit überhaupt noch stellt und dabei mit Argumenten pro et contra arbeitet. Und es muß weiter erst recht ernüchtern zu sehen, wie er das »Legitime« an der religiösen Wahrheit aus der Verschlossenheit ins Intime herausholt und wieder für das ganze öffentliche Interesse belangreich macht; wie die schiedlich-friedliche Kompetenzverteilung für wissenschaftliche und religiöse Wahrheit nicht mehr hingenommen wird, wo das »aktive Pathos Wahrheit«[1] in der Frage nach dem Unum, Verum, Bonum aufsteht und den Streit um die Wirklichkeit neu entfacht; wie endlich die religiöse Wahrheit an dieser Stelle eingreift, nicht apologetisch für ihr Depositum an Wahrheit, sondern progressiv in der Frage und im Verlangen nach der

1 Tübinger Einleitung in die Philosophie II, S. 33

noch ungefundenen Wahrheit des »in Hoffnung Stehenden, Kommenden, das aufgedeckte Angesicht^ menschliches Heil in seiner Essenz betreffend«. Will man demgegenüber theologisch daran festhalten, daß religiöse Wahrheit doch mehr sei, wird man sich gut überlegen müssen, in welcher Hinsicht sie denn größer sein könnte; ob man also ungerührt zurückkehren und sich wieder den alten religiösen Erfahrungsweisen anvertrauen soll oder ob man, mit solchen Erfahrungen im Rücken, in der angezeigten Richtung vorangehen muß, der verheißenen Wahrheit Gottes entgegen, die bei ihrer Offenbarung alle Lande erfüllen wird.

Reiner Strunk

Über religiöse Wahrheit

Was Religion angeht, so braucht auf die Nebel nicht erneut hingewiesen zu werden. Sie sind bekannt genug, heißen noch viel mehr blauer Dunst als je ein Erdichtetes hieß. Auch kommen Spott und Abneigung gegen die sonderbaren religiösen Mären immer wieder, selbst wenn es öffentlich noch so scheinheilig hergeht. Der Satz vom Pfaffenbetrug blieb unter der Hand näher und selbstverständlicher als der, daß alle Dichter lügen; was ohnehin nur ausgeruhte Köpfe zu vernehmen pflegen. Dagegen wie gewaltig, mit welch politisch genauem Auftrag hat der antireligiöse Kampf gewirkt. Wie trat er gerade als Kampf der Wahrheit schlechthin auf, gegen etwas, das nichts als Finsternis sein sollte. So wurde, von Epikur und Lukrez bis zu den Enzyklopädisten, bis Marx und Engels Religion fast nur als Produkt aus Furcht und Unwissenheit dargestellt; was in Ansehung der vielen Vitzliputzli darin auch nie ganz falsch war. So nannte Marx die Religion Opium fürs Volk oder auch das beste Mittel, um durch Blumen an der Kette das Volk an der Kette zu halten, mit ihr sich zu versöhnen; was, trotz Thomas Münzer und Bauernkrieg mit Christo, in Ansehung von Weihwasser und Säbel, Thron und Altar erst recht nicht ganz falsch war. Wobei Marx dem Satz von der Blume und Kette zwar hinzufügte, daß entscheidend sei, »die Kette abzuwerfen und die - lebendige Blume zu brechen«. Aber dies auch religiös andere als Mohnblume, Verneblung, Vertröstung wurde oft durch die Kirche so praktisch desavouiert, daß es bei Marx an dieser Stelle ein Apercu blieb, in der Sozialdemokratie eine Privatsache wurde, im Bolschewismus so gut wie unterging. Wie heftig sticht also die Wahrheitsfrage an Religion, diese ihrem Mythos wie ihrer Praxis zusetzende, vom bißchen Achselzucken übers Komödiantische, Illusionäre in der Kunst ab. Sogar Anti-Kunst, obwohl sie beim Künstler Piaton die Künstler aus seinem Staat entfernen wollte, grenzte doch nie an die Erbitterung Voltaires, gar an den Antichrist Nietzsches an, konnte nicht daran angrenzen. Dieser Unterschied stammt aber letzthin nicht nur aus der Kirchenmacht der Religion (verglichen mit der Ohnmacht oder abhängigen Macht der Kunst); er stammt viel genauer aus dem verschiedenen Ernst der Sache, worin Kunst und Religion das Ihre intendieren. Kam doch selbst der gegen die Kunst gerichtete Bildersturm (in der Reformation, halbislamisch in Byzanz) nicht aus Haß gegen Erdichtetes, sondern aus dem erzbiblischen Pathos des Unsichtbaren. Mit dieser Feststellung, als einer des unnachlaßlichen Ernstes, wie ihn am deutlichsten die Bibel zeigt, kommt in die fast ganz religionsfeindliche Wahrheitsfrage

an die Religion zugleich ein *neuer,* ein zweifellos *paradoxer* Zuschuß. Er ist nichts Geringeres als eine gerade auch *innerreligiös* vorhandene Wahrheitsfrage, also Kritikfrage an die Religion. An Kunstwerke konnte diese Frage nicht eigentlich aus ihnen selber herantreten; dazu fehlt ihnen eben das Unnachlaßliche, das schlechthin Behauptende. Ist doch die Kunst in ihren Gebilden *pluralistisch* und nicht *zentralistisch,* wie es alle nichtpolytheistischen Religionen sind (zu höchst die auf die Bibel gegründeten, aber auch, suo modo, Buddhismus, Taoismus). Was sich in der regierenden Aussageform selber sogleich entscheidend kenntlich macht: Die pluralistische Kunst bewegt sich darstellungsmäßig, trotz eindeutigem Verwesentlichen, um Umkreisenden, Mehrdeutigen von *Allegorien;* die zentralistische Religion faßt sich darstellungsmäßig, trotz allem Gebrauch transparenter Poesie, im eindeutig Gerichteten, letzthin Konvergierenden von *Symbolen.* Dadurch aber macht das biblisch Zentrierte hier selber gegen ein Mythisches empfindlich, sofern dieses sich auf die »Heidengötter« bezog. Zwar wurde lange nicht an ihrer Existenz gezweifelt, doch jeder Anteil an ihr galt als lästerlich und vor allem ihre Macht galt gegen die Eine Jahwes als null und nichtig. So verspottet der Prophet Elia (1. Kön. 18,27) die Baalpriester und ihren Gott mit fast voltairischem Spott: man müsse lauter zu ihm schreien, vielleicht schlafe ihr Gott oder er dichte oder er sei auf Reisen. Ja wäre Elia so naturwissenschaftlich und zugleich so geschmacklos wie Haeckel gewesen, so läge seinem Spott der weitere nicht fern: Baal sei ein gasförmiges Wirbeltier. Aber nun, weit höher hinauf, nämlich bei den großen Propheten, so treten die heidnisch-mythischen Züge, die Gemeinsamkeiten mit ihnen, auch im Jahweglauben zurück. Mit Kampf gegen Brandopfer, gegen Äußerlichkeit des Kults und viel anderes, was Jahwedienst mit den polytheistischen oder »Abgöttern« bisher gemeinsam sein konnte. Ja bei Jesajas wird sogar der Mythos der Schöpfungsgeschichte kaum erwähnt, vielmehr tritt der Jahwe des Sechstagewerks völlig zurück vor dem Exodusgott des Auszugs aus diesem Ägypten, vor der Schaffung eines neuen Himmels und einer neuen Erde, worin nicht irdischer Druck seinen Herrengötzen wahre, sondern Gerechtigkeit fließe wie ein Strom. Bis dann ein Menschensohn selber den Topos Jahwes einnimmt (»Ich und der Vater sind eins«), ohne allen Mythos des Furchtbaren, des polytheistischen Hofstaats und zum Menschen Heteronomen (Auch die Griechen, sagte Hegel, in Ansehung dieses Cur deus homo, haben ihre Götter nicht zu viel, sondern zu wenig vermenschlicht). So wird denn gerade hier jene erste *innerreligiöse* Kritik, jene eigentlichst *humane* Wahrheitsfrage in Religion an Religion gesetzt, die mindestens

die Herren-Hypostase im Mythos, in Jahwe als Mythos abtut. Aut Christus aut Caesar heißt von hier ab deutlich die Alternative unter den Inhalten im Topos Jahwe selber. Die Frohbotschaft und ihr Zentrum wird demgemäß - atheistisch *im Hinblick auf alles Machtgötterhafte,* alles die Macht reflektierende und zugleich ideologisierende *Herren-Mythische* auch im Baal-, Mar-duk-, Ptah-, Jupiter-Jahwe zuletzt. Innermythologisch auf befreiende Art ist also der Reflex abgetan (ob auch gewiß nicht durchschaut), den Furcht und Tyrannei in einen recht hohen Himmel geworfen haben: nicht kein Mythos schlechthin tritt an die Stelle, aber ein heller, gerade was Licht ohne Kette, mit Blume und in seinem Eschaton angeht. Gewiß, dem Mythischen als solchem, als Reflex und Apologie von Herrschaftsverhältnissen, ist Finsternis angestammt; der regierende Archetyp darin ist und bleibt daher, wie Adorno mit Recht sagt, antikisch das unentrinnbare Zug-um-Zug-Schicksal, im Christlichen die Hölle. Doch eben: mit dem Protest, dem Exodus, dem Christusimpuls geschah im Mythos selber ein Anti-Mythos, ein *Sprengmythos* der Befreiung (also auch fern der zahmen Reihe, worin Bultmanns neubürgerliche »Entmythologisierung« oder Bonhoeffers »religionsloses Christentum« stehn). Soweit eben der paradoxe Zuschuß, den die Wahrheitsfrage an die Religion *aus vorhandenen Antithesen zum Mythos,* als Fremdmythos, *in der Religion erhält,* soweit sie selber kein Opium, sondern Protest, Zentriertheit ohne Heteronomie, Symbol-Intention eines Unum, Verum, Bonum ohne Aberglauben zu sein vermag. »Das ist religiöse Protestation, sich zum Selbst nicht mehr als zu einem Unaufgedeckten (Verschütteten) verhaltend und zum Sursum corda nicht mehr als zu einem hypostasiert Oberen, worin der Mensch nicht vorkommt: Eritis sicut Deus ist die Frohbotschaft des christlichen Heils« (Das Prinzip Hoffnung, 1959, S. 1504). Dies Eritis ist offensichtlich das subversivste Wort in allen anthropozentrisch hell gemachten Mythen; von der Schlange bis - Prometheus, bis zur Auflösung des unter Gott Ersehnten, Ge dachten im »tertium evangelium« christförmiger Gemeinde. Indem seine anthropologische Kritik der Religion dergestalt nicht entmythologisiert zu werden braucht, fällt endlich auch auf das möglich Legitime, einzig Legitime an *religiöser Wahrheit* ein von Aberglauben freihaltbares Licht. Es ist aber - viel mehr als bei immanenten Austragungen der Kunst - ein noch schlechthin utopisches, gar eschatologisches; seine Form ist Verkündigung eines in Hoffnung Stehenden, Kommenden, das »aufgedeckte Angesicht«, menschliches Heil in seiner Essenz betreffend. Die Wahrheit der vorhandenen Welt ist, im Text der Propheten wie im Logion Christi (Mark. 13) wie gar in der Apokalypse,

dargestellt als der Untergang dieser so vorhandenen Welt; sehr eben zum Unterschied eines durchaus nicht-apokalyptischen Zum-Austrag-Treibens im Vorschein der Kunst.

Oben wurde gesagt, das Wahre brauche sich nicht schlechthin davor zu hüten, erbaulich zu sein. Indem letzteres ja nicht stetig mit rosa Verschmierendem oder auch weltlos fliegender Schwärmerei erschöpft zu sein braucht. Der wichtigste Akzent, den die Bibel auf die Welt legt, ist der des Zukünftigen: damit sich falsch, finster, tödlich Vorhandenes darin breche und wende. Die *philosophische* Wahrheit aber, was kann sie, darf sie, vielleicht gar muß sie von dieser mächtigen Offenbarung aus Hoffnung erfahren, sich erfahren lassen? Daß Kunst ein philosophisches Organon sein könne, kraft der sinnlichen Besonderheit ihres herausgetriebenen Wesentlichen: die kritische, die illusionsfreie Erfahrung aus dieser Art Vor-Schein ist aus der Bedeutung klar, die nicht nur die Erkenntnis für die Ästhetik, sondern die Ästhetik für die Erkenntnis, bei Kant, Schelling, Hegel, gewonnen hat. Bei der Religion eben liegt das, wegen der ungeheuren Menge Aberglauben, reaktionärem Mythos, törichtem Anspruch auf Wissenschaftsersatz, weithin anders. Auch das »Credo quia ineptum, quia absurdum«, wie es seit Tertullian nicht etwa nur das christliche Paradox und das echte Absconditum bezeichnen will, sondern Widervernünftiges hochspielt und Übervernünftiges wider beschränkten Untertanenverstand ausspielt: dieses erhabene Dunkelmännertum steht zu einem Organon philosophischer Wahrheit schiefer als je ein Blendwerk in der Kunst. Indes, wie gesehen: die totale Hoffnungsexpansion des Humanismus kam nirgends anders als in der Bibel auf die Welt: welches Grundbuch von Hoffnung könnte einem Transcendere auch ohne Transzendenz, ohne eine als seiend gesetzte, inhaltlich dick erfüllte, philosophisch wichtiger sein? Und erst die Bibel brachte der Philosophie das Bewußtsein des *Bösen* in ihren Weltbegriff, brachte es gerade seit Augustin in jeden Illuminationsbegriff der Welt. Von daher dann auch die Schärfe im *Postulatsbegriff* des Rechten, indem er an der dunklen schwierigen Erde erst seinen Auftrag hat, als Kampfauftrag aus Unvorhandenem, Gesolltem. Von daher vor allem, gegen das drohende Nichts, der philosophische *Wagnisbegriff* selber; tritt er doch als experimenteller auf, als einer des Zielmodells durch und durch. So sieht er zwar für das ausstehend *wahre-Wahre* im Unterwegs der Welt immer erst nur, bestenfalls, Proben aufs Exempel, aber er führt von der darin währenden Richtung keinerlei Relativismus mit sich. Die Welt ist voller variierender Versuchsmodelle, auch immer wieder fortreifender, nachreifender Zeugnisse und Werke eines moralischen, ästhe-

tischen, religiösen Vor-Scheins. Es ist der Vor-Schein von »aufgedecktem Angesicht«, und als solcher, in sehr seltenen Bekundungen, zu einem gegenwärtigen Dasein erst von - Vor - Schein gediehen. Aber was diese Zeugnisse vor jeder bloßen wechselnden »Interessantheit« schützt und sie als wirkliche Experimente des Ernstfalls auszeichnet, ist stets die Invarianz einer *utopisch-zentralen Richtung.* »Wer an einen Stern gebunden ist«, sagt dergestalt Leonardo, »kehrt nicht um«; was *vom Religiösen her* zuverlässig auch meta-religiös überall gilt. So bleibt die invariante Richtung auf das Praktischste, was es gibt, nämlich auf die Potenz, Ideal zu haben und zu halten, genau in der Welt, von der die Bibel sagt, daß ihr Wesen vergeht (1. Kor. 7,31), als das noch nicht wahre. In religiöser Hülle war damit der »bessere Aion« bedeutet, ja ein messianisches Omega, was, wieder in religiöser Hülle, Optimum Maximum hieß. Aber eine bereits *»präsentische«* Eschatologie daran zu setzen, ist, im Blick auf die Welt, die auch nach dem Kreuz noch sehr im Argen liegt und immer anders dahin fällt, nicht nur in empirischer Hinsicht irreal, sondern in Ansehung des wahrhaft-Seienden selber, dessen Seinsgrad auch metaphysisch Noch-Nicht heißt. Indes präsentisch ist durchaus, daß es die Welt im Argen nicht aushält, und daß es auch jenes unverwüstlich Kritisch-Antistatische in ihr gibt, das die Wahrheit in Unruhe ihrer zeigt. Also nicht an angehaltenen Dingfakten und, im wahren Wahren, nicht in einer hypostasierten Himmelfahrt, sondern - treibend und dialektisch, latent und noch ungelungen - im Prozeß.

EINFÜHRUNG ZU »Christliche Sozialutopien«

Was hat das Christentum und was hat der christliche Glaube überhaupt mit Sozialutopien zu tun? Was sollten diese utopischen Entwürfe als »ein Teil der Kraft, sich zu verwundern und das Gegebene so wenig selbstverständlich zu finden, daß nur seine Veränderung einzuleuchten vermag«,[1] für eine Gemeinsamkeit haben mit den biblischen Schriften? - Soweit sich in den Sozialutopien eine entschiedene Sozialkritik ausspricht, ist Vergleichbares in der Bibel am ehesten auszumachen. Denn die Verkündigung der klassischen Propheten war stark mit sozialkritischen Elementen durchsetzt - und zwar durch ihre Bindung an das alte Gottesrecht, das eine durchaus öffentliche und nicht die persönliche Sache eines frommen Bewußtseins war. Darum konnte es, wo nur die Gültigkeit dieses Gottesrechtes respektiert wurde, auch zu Hoffnungsbildern für die Zukunft kommen, die den späteren Sozialutopien ähnlich sind und zum Teil auch auf sie eingewirkt haben (z. B. Jes. 2). Im Grunde aber ist das Interesse an einer phantastischen Ausmalung der künftigen Lebensverhältnisse in der Bibel auffallend gering und im Neuen Testament, von der Apokalypse abgesehen, kaum vorhanden. Trotzdem kann man so etwas wie ein sozialutopisches Anliegen nicht einfach bestreiten. Die Seligpreisungen in der Bergpredigt proklamieren eschatologisches Recht für die Rechtlosen, die Unterdrückten und Verfolgten; und nach Mt. 11,28 ruft Jesus die Mühseligen und Bela-de-nen zu sich, damit er sie erquicke. Das ist aber für E. Bloch auch die Pointe der Sozialutopien, Verhältnisse auszumalen, »in denen die Mühseligen und Beladenen aufhören«.[2] - Aufs Praktische gesehen hat sich dann der christliche Glaube mit den sozialutopischen Intentionen so viel und so wenig zu schaffen gemacht, daß sich innerhalb des Christentums oder besser: an seinen Rändern ein sozialkritischer und sozialutopischer Flügel ausgebildet hat, der namentlich von Hussiten und Täufern repräsentiert worden ist,[3] von der Kirche selber aber auch nie besonders gut

1 Prinzip Hoffnung, S. 557
2 Naturrecht und menschliche Würde, S. 13
3 E. Bloch ist dieser Bewegung vor allem in seiner Studie: Thomas Münzer als Theologe der Revolution, 1922, 2. Aufl. 1960, nachgegangen

gelitten wurde. Deshalb kann die Frage: »Was hat das Christentum mit Sozialutopien zu tun?« als Rückfrage an die Kirche aufgenommen werden, die auch - natürlich nicht bloß - auf sozialkritischem Grund erstellt ist und das hier und da auf ihrem linken Flügel hat durchscheinen lassen, die jedoch aufs Ganze gesehen in ihrer Geschichte ein zu großen Kompromissen bereites soziales Laissez-faire praktiziert hat.

Reiner Strunk

Christliche Sozialutopien

1 Bibel und Reich der Nächstenliebe

Was erzählt denn die Schrift, sogleich nachdem sie geschichtlich wird? Sie erzählt von den Leiden eines versklavten Volkes, es muß Ziegel schleppen, auf dem Feld fronen, »und wurde ihnen ihr Leben sauer«. Moses tritt auf, erschlägt einen Fronvogt, es ist die erste Handlung des nachmaligen Stifters, er muß außer Landes. Der Gott, den er in der Fremde imaginiert, ist bereits von Haus aus kein Herrengott, sondern einer freier Beduinen, im Sinaigebiet des kenitischen Nomadenstammes, in den Moses eingeheiratet hatte. Jahwe beginnt als Drohung an den Pharao, der Vulkangott des Sinai wird bei Moses zum Gott der Befreiung, des Auszugs aus der Knechtschaft. Exodus dieser Art gibt der Bibel von hier an einen Grundklang, den sie nie verloren hat. Und es gibt kein Buch, worin die Erinnerung an nomadische, also halb noch urkommunistische Einrichtungen so stark erhalten bleibt wie in der Bibel. Gemeinschaft ohne Arbeitsteilung und Privateigentum erscheinen lange noch als gottgewollt, auch als in Kanaan Privateigentum entstanden war und die Propheten es, in bescheidenem Maß, anerkannten. Jeremias nannte die Wüstenzeit die Brautzeit Israels (nach dem Vorgang des älteren Hoseas), und das nicht nur wegen der größeren Nähe Jahwes, auch wegen der ökonomischen Unschuld. Im Gelobten Land allerdings, nachdem man festsaß, hörte das gemeinsame Leben rasch auf. Von den unterworfenen Kanaanitern, die längst auf der Agrar- und Stadtstufe standen, wurden Acker- und Weinbau übernommen, Handel und Gewerbe, Reich und Arm bildeten sich aus, in grellem Klassengegensatz, Schuldner wurden vom Gläubiger als Sklaven ins Ausland verkauft. Die beiden Bücher Könige sind sowohl von Hungersnot wie von dem Reichtumsglanz erfüllt, der sie produziert hat. Einerseits: »Es war eine große Teuerung zu Samaria« (1. Kön. 18,2), andererseits: »Der König Salomo machte, daß so viel Silber in Jerusalem war wie Steine« (1. Kön. 10,27). Mitten in dieser Ausbeutung und gegen sie donnernd traten die *Propheten* auf, entwarfen das Gericht, im gleichen Zug die *ältesten Grundrisse von Sozialutopie.* Und dieses - wodurch die Kontinuität mit der halbkommunistischen Beduinenzeit erweisbar ist - in Verbindung mit halbnomadischen, den Beduinen noch nahe stehenden Opponenten, mit ungefügen und abgesonderten Gestalten, den sogenannten Nasiräern. Es bestand auch Verbindung mit den Rehabiten, einem Stamm

im Süden, der der Üppigkeit und Geldwirtschaft Kanaans ferngeblieben war, dem alten Wüstengott Treue hielt. Die Nasiräer selbst trugen auch äußerlich Wüstenhabit, härenen Mantel, ungeschorenes Haar, enthielten sich des Weins; ihr Jahwe, dem Privateigentum noch fremd, wurde ihnen zum Gott der Armen. Simson, Samuel, Elias waren Nasiräer (1. Sam. 1,11; 2. Kön. 1,8), aber genauso Johannes der Täufer (Luk. 1,15): sämtlich Feinde des Goldenen Kalbs, auch der üppigen, vom kanaanitischen Baal herstammenden Herrenkirche. Vom halben Urkommunismus der nasiräischen Erinnerung bis zur Prophetenpredigt gegen Reichtum und Tyrannei, bis zum frühchristlichen Liebeskommunismus geht so eine einzige, an Biegungen reiche, doch erkennbar einheitliche Linie. Sie hängt im Untergrund fast lückenlos zusammen, und die berühmten prophetischen Ausmalungen vom sozialen Friedensreich der Zukunft nehmen ihre Farbe von einem Goldenen Zeitalter, das hier nicht nur Legende war. Ebenso ist ihre Kritik des »Abfalls« von Jahwe am Nasiräertum orientiert: denn Abfall ist Hinwendung von dem gleichsam vorkapitalistischen Jahwe zu Baal, auch zu jenem Herren-Jahwe, welcher Baal um den Preis besiegt hat, daß er selbst zum Luxusgott geworden ist. Sinngemäß trat das Prophetentum in Zeiten großer innerer und äußerer Spannung auf, als Mahnung zur Umkehr. Arnos, der von sich selber sagt, er sei ein armer Kuhhirte, der Maulbeeren abliest, ist unter den Propheten der älteste (um 750 v. Chr.), vielleicht der größte: und sein Jahwe setzt den roten Hahn. »Ich will ein Feuer in Juda schicken, das soll die Paläste in Jerusalem verzehren... Darum, daß die Gerechten um Geld und die Armen um ein Paar Schuhe verkauft werden. Sie treten den Kopf der Armen in Kot und hindern den Weg der Elenden« (Amos 2,5-7). Und weiter, die Herrenkirche vernichtend: »Ich bin euren Feiertagen gram und mag nicht riechen in eure Versammlung... Es soll aber das Recht offenbart werden wie Wasser und die Gerechtigkeit wie ein starker Strom« (Amos 5,2 und 25). Es ist das der gleiche Geist, aus dem Joachim di Fiore, der große Chiliast des Hochmittelalters, nachher sagt: »Man schmückt die Altäre, und der Arme leidet bitteren Hunger.« Zum Religionsgespräch mit Expropriateuren ist dieser Gott ungemein schlecht gelaunt, seine Kollegen sind weder Baal noch Merkur. »Er wartet auf Recht«, ruft Jesajas, »siehe, so ist es Schinderei, auf Gerechtigkeit, siehe, so ist es Klage. Wehe denen, die ein Haus an das andere ziehen und einen Acker zum anderen bringen, bis daß kein Raum mehr da sei, daß sie allein das Land besitzen« (Jes. 5,7). Jahwe ist derart aufgerufen als Feind der Bauernleger und der Kapitalsakkumulation, als Rächer und Volkstribun : »Ich will den Erdboden heimsuchen um seiner Bosheit

willen und die Ungerechten um ihrer Laster willen; und will dem Hochmut der Stolzen ein Ende machen und die Hoffart der Gewalten demütigen, damit ein Mann teurer werden soll als feines Gold und ein Mensch werter als Goldstücke aus Ophir« (Jes. 13,11 f). Deuterojesajas aber, der große Unbekannte, fügt hinzu: »Es gibt ein geraubtes und geplündertes Volk, sie sind verstrickt in Höhlen und versteckt in den Kerkern; sie sind zum Raub geworden und ist kein Erretter da; geplündert und ist niemand, der sage: Gib sie wieder her« (Jes. 42,44). Bis zur glücklich-reichen Zeit für alle, als sozialistischer Reichtum wird sie charakterisiert: »Wohlan, alle, die ihr durstig seid, kommt her zum Wasser; und die ihr nicht Geld habt, kauft und esset; kommt her und kauft ohne Geld und umsonst, beides, Wein und Milch« (Jes. 55,1). Der Tag ist gewiß, wo der Geist der Befreiung wieder lebendig wird, Jahwe als Exodusgott. Auf ihn geht die berühmte Utopie, die bei Jesajas und dem wenig jüngeren Micha fast gleichlautend sich findet, vielleicht sogar einem noch älteren Propheten entnommen ist: »Von Zion wird das Gesetz ausgehen, und des Herren Wort von Jerusalem. Und er wird richten zwischen vielen Völkern, schiedsrichten bis in die Ferne, daß sie schmieden ihre Schwerter zu Pflugscharen und ihre Spieße zu Sicheln. Denn es wird kein Volk wider das andere Schwert aufheben und werden fortan nicht mehr Krieg führen. Dann wohnt jeder unter seinem Weinstock und Feigenbaum, und niemand schreckt« (Jes. 2,4; Micha 4,3 f). Hier ist das Urmodell der pazifizierten Internationale, die den Kern der Stoa-Utopie ausmacht: mit realem Einfluß lag die Jesajas-Stelle sämtlichen christlichen Utopien zugrunde. Es ist zwar eine Frage, ob der Zukunfts-, folglich Zeitbegriff der altisraelitischen Propheten (und im weiteren Zusammenhang des alten Orients) sich mit dem seit Augustin ausgebildeten deckt. Die Zeiterfahrung hat sicher viele Wandlungen durchgemacht, das Futurum vor allem hat sich erst in neuerer Zeit um das Novum vermehrt und sich mit ihm geladen. Doch der Inhalt der biblisch intendierten Zukunft ist allen Sozialutopien verständlich geblieben: Israel wurde zu Armut schlechthin, Zion zu Utopie. Die Not macht messianisch: »Du Elende, über die alle Wetter gehen, und du Trostlose, siehe, ich will deine Steine wie einen Schmuck legen und einen Grund mit Saphiren... Du sollst durch Gerechtigkeit bereitet werden, wirst ferne sein von Gewalt und Unrecht, daß du dich davor nicht darfst fürchten, und vom Schrecken, denn er soll nicht zu dir nahen« (Jes. 54,11 und 14). Eine Aura dieses Lichts in der Nacht liegt immer wieder, bis Weitling, über den Sozialutopien.

Der Römer kam ins Gelobte Land, das immer weniger eines geworden war. Die Reichen vertrugen sich nicht schlecht mit der fremden Besatzung, sie schützte vor verzweifelten Bauern und patriotischen Kämpfern. Sie schützte vor Propheten, die man jetzt ganz unbeschwert Aufwiegler nennen konnte. Der Nasiräer Johannes der Täufer predigte zu dieser Zeit unter niederstem Volk und verhieß das Ende seines Elends. »Schon ist die Axt den Bäumen an die Wurzel gelegt, welcher Baum nicht gute Frucht bringt, wird abgehauen und ins Feuer geworfen« (Matth. 3,10). Raum für Frohbotschaft war damals übergenug, für Sozialrevolutionäre, nationalrevolutionäre, die Wende schien nah. »Der nach mir kommt«, sagte Johannes, »hat die Wurfschaufel in seiner Hand, er wird die Tenne fegen und den Weizen in seiner Scheune sammeln, aber die Spreu wird er verbrennen mit ewigem Feuer« (Matth. 3,12). Und Jesus selbst kam durchaus nicht so inwendig und jenseitig, wie eine der herrschenden Klasse stets gelegene Umdeutung seit Paulus das wahrhaben will. Seine Botschaft an die Mühseligen und Bela-denen war nicht das Kreuz, dieses hatten sie ohnehin, und den Kreuzestod erfuhr Jesus in dem furchtbaren Ausruf: »Mein Gott, warum hast du mich verlassen?« als Katastrophe und nicht paulinisch. Das große Logion in Matth. 11,25-30 ist Diesseits, nicht Jenseits, ist Regierungserlaß des Messiaskönigs, der dem Leid in jeder Gestalt ein Ende setzt und auf der Erde ein Ende setzt, als einer, dem alle Dinge zur Wende übergeben sind: »Mein Joch ist sanft, und meine Last ist leicht.« Jesus hat nie gesagt: »Das Reich Gottes ist inwendig in euch«; der folgenreiche Satz (Luk. 17,21) lautet wörtlich vielmehr: »Das Reich Gottes ist unter euch«; und er war zu den Pharisäern gesagt, nicht zu den Jüngern. Er bedeutet: das Reich ist bereits unter euch Pharisäern lebend, als auserwählte Gemeinde, in diesen Jüngern; der Sinn ist folglich ein sozialer, kein inwendig unsichtbarer. Jesus hat nie gesagt: »Mein Reich ist nicht von dieser Welt«; diese Stelle ist von Johannes interpoliert (Joh. 18,36), sie sollte den Christen vor einem römischen Gericht von Nutzen sein. Jesus selbst hat nicht versucht, sich vor Pilatus mit feigem Jenseits-Pathos ein Alibi zu geben. Das hätte dem bekundeten Mut und der Würde des christlichen Stifters widersprochen, es widerspricht vor allem dem Sinn, welchen die Worte »diese Welt«, »jene Welt« zu Jesu Zeiten besessen haben. Der Sinn ist zeithaft und entstammt den astralreligiösen Spekulationen des alten Orients, das ist der Lehre von den Weltperioden. »Diese Welt« ist gleichbedeutend mit der jetzt bestehenden, mit dem »gegenwärtigen Äon«, dagegen »jene Welt« mit dem »künftigen Äon« (so Matth. 12,32; 24,3). Gemeint ist folglich, mit dem Gegensatz

dieser Begriffe, keine geographische Trennung von Diesseits und Jenseits, sondern eine *zeitlich-nachfolgende auf dem gleichen, hier befindlichen Schauplatz.* »Jene Welt« ist die utopische Erde, mit utopischem Himmel über ihr; in Übereinstimmung mit Jes. 65,17: »Denn siehe, ich will einen neuen Himmel und eine neue Erde schaffen; daß man der vorigen nicht mehr gedenken wird noch zu Herzen nehmen.« Erstrebt ist kein Jenseits nach dem Tod, wo die Engel singen, sondern das ebenso irdische wie über-irdische Liebesreich, wozu die Urgemeinde bereits eine Enklave darstellen sollte. Das Reich von jener Welt wurde erst nach der Kreuzeskatastrophe als jenseitig interpretiert, vor allem, nachdem die Pilatus, gar die Nero selber Christen geworden waren; denn es lag der herrschenden Klasse alles daran, den Liebeskommunismus so spirituell wie möglich zu entspannen. Das Reich dieser Welt war für Jesus das Reich des Teufels (Joh. 8,44), ebendeshalb bekundete er nirgends, es bestehen zu lassen, er schloß mit ihm keinen Nichteinmischungspakt. Die Waffe wird abgelehnt, - auch das nicht immer: »Ich bin nicht gekommen, Frieden zu senden, sondern das Schwert« (Matth. 10,34) ~ doch die Ablehnung der Waffe, in der Bergpredigt, setzt bei jeder Seligpreisung (Matth. 5,3-10) das Himmelreich bedeutsamerweise ans sofortige Ende. Die Waffe also wird abgelehnt, weil sie für den *Apokalyptiker* Jesus überflüssig, weil sie bereits veraltet ist. Er erwartet eine Umwälzung, die ohnehin keinen Stein auf dem anderen läßt, und erwartet sie im nächsten Augenblick, von der Natur, von der Überwaffe einer kosmischen Katastrophe. Die eschatologische Predigt hat vor der moralischen bei Jesus den Primat und bestimmt sie. Nicht nur die Wechsler werden, wie Jesus tat, aus dem Tempel mit der Peitsche herausgetrieben, sondern der ganze Staat und Tempel fällt, gründlich, durch Katastrophe, in kurzem. Das große eschatologische Kapitel (Mark. 13) ist eines der bestbezeugten im Neuen Testament; ohne diese Utopie kann die Bergpredigt gar nicht verstanden werden. Wird die alte Veste so bald und so gründlich geschleift, dann erscheinen dem Jesus, der den »gegenwärtigen Äon« ohnehin als beendet ansah und an die unmittelbar bevorstehende kosmische Katastrophe glaubte, auch ökonomische Fragen sinnlos; daher ist der Satz von den Lilien auf dem Feld viel weniger naiv, mindestens auf ganz anderer Ebene befremdlich und disparat, als er erscheint. Und die Weisung: »Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist« wurde von Jesus aus Verachtung gegen den Staat und im Blick auf seinen baldigen Untergang gesagt, nicht, wie bei Paulus, als Kompromiß. Naturkatastrophe ist zwar revolutionärer Ersatz, doch ein äußerst umfangreicher, er entspannt zwar, wie noch in dem Be-

richt des alten Dieners in »Kabale und Liebe« (2. Akt, 2. Szene), in diesem Rekurs aufs Jüngste Gericht, jede reale Revolte, doch er machte deshalb noch keinen Burgfrieden mit der vorhandenen Welt, kein Vergessen des »künftigen Äon«. Die Katastrophe des Reichs von dieser Welt wird bei Jesus sogar grausam vollzogen, beim Jüngsten Gericht ist von Feindesliebe wenig mehr die Rede. Vereidigt war die neue Mannschaft einzig auf Jesus; durch ihn, in ihm, zu ihm ist die neue Sozialgemeinde, die aus dem bisherigen Äon herausgelöste. »Ich bin der Weinstock, ihr seid die Reben« (Joh. 15,5), hatte der Stifter statuiert; so löste sich Jesus im gleichen Maß, wie er sie umfaßte, in die Gemeinde auf. »Was ihr dem geringsten meiner Brüder getan habt, das habt ihr mir getan« (Matth. 25,40): dieser Satz fundiert die urchristlich gemeinte Sozialutopie in ihrem Liebeskommunismus und in der Internationale dessen, was Menschengesicht trägt, gar armes. Der Satz gibt, in folgenreicher Weise, auch das hinzu, was der Stoa völlig gefehlt hat: sozialen Auftrag von unten und mythisch-mächtige Person, die über ihn wacht. Auch wo der soziale Auftrag fast verschwunden war, wie bei Augustin, ist der Gegensatz gegen die Macht dieser bestehenden Welt und gegen ihren menschenfeindlichen Inhalt übermächtig geblieben; durch allen Kirchenbau und allen Kompromiß hindurch. Wie erst in den christlichen Revolutionen, mit dem erschlagenen ägyptischen Fronvogt, dem Exodus, dem Prophetendonner, der Austreibung der Wechsler und der Verheißung an die Mühseligen und Beladenen im Sinn. Die Bibel hat keine Sozialutopie ausgeführt, und sie erschöpft sich gewiß nicht in ihr oder hat darin ihren entscheidenden Wert; das zu glauben, wäre die Bibel falsch überschätzend und platt zugleich. Das Christentum ist nicht nur ein Schrei gegen die Not, es ist ein Schrei gegen den Tod und die Leere und setzt in beide den Men schensohn ein. Aber enthält die Bibel auch keine ausgeführte Sozialutopie, so zeigt sie doch aufs heftigste, im Verneinenden wie Bejahenden, auf diesen Exodus und dieses Reich hin. Und wenn die Kundschafter vom Land berichten, wo Milch und Honig fließt, so fehlten weder die Krieger, die es erobern wollten, noch nachher, als das Land kein Kanaan war, die harten und brennenden Träumer, die es immer weiter suchten, in immer aufreizenderen Superlativ setzten, immer näher zu den Menschen führen wollten. Der großen Babel wurde kein Pardon gegeben: »Sie ist gefallen, ist gefallen, Babylon, die große, und werden sie beweinen und sie beklagen die Könige auf Erden... Und die Kaufleute auf Erden werden weinen und Leid tragen bei sich selbst, daß ihre Ware niemand mehr kaufen wird« (Off. Joh. 18,2

ff). Das Reich aber gilt in der Bibel nirgends als getauftes Babel, nicht einmal - wie nachher das Tausendjährige Reich bei Augustin - als Kirche.

2 AUGUSTINS GOTTESSTAAT AUS WIEDERGEBURT

Die griechischen Träume nach vorwärts liefen fast alle gut diesseitig. Das Leben selbst, ohne fremden Zuschuß, sollte in ihnen verbessert werden, auf verständige, obzwar bunte Weise. Auch die fernen Inseln des heidnischen Wunschbilds lagen in einer noch zusammenhängenden Welt, mitsamt ihrem Glück. Dieses, mit seinen Einrichtungen, wurde ins bestehende Leben immanent eingesetzt, ihm als Vorbild vorgehalten. Aber dem Rom nun, das in Scherben ging, war nichts mehr als Vorbild immanenter Art hinstellbar. Ein gänzlich anderes, gänzlich Neues war ersehnt, zuletzt, im Wettbewerb der Rettungen, siegte - dies Neue politisch benutzend - das *paulinische* Christentum. Jesus hatte den Sprung verlangt, keineswegs zwar, wie ersichtlich wurde, aus dem Diesseits heraus ins Innerliche und Jenseitige, sondern frisch auf eine neue Erde. Um den Kern Jesus bildete sich der christlich-utopische Gemeinschaftswunsch aus, dergestalt freilich, daß er immer mehr ins Jenseits rückte, in innerlich transzendente Sammlung, auch Vertröstung. Statt des radikal zu erneuernden Diesseits erschien ein Institut des Jenseits: die Kirche; und sie bezog die christliche Sozialutopie auf sich selbst. Beziehungen zur stoischen Utopie traten hinzu, in Gestalt des »oberen Staats«, wie bereits Chrysippos ihn gelehrt hatte; seine Ökumene gab - außer dem Römischen Reich - den Rahmen. Doch in der stoischen Utopie eben fehlte der Sprung ins Neue: die allgemeine Welt erschien als eine mit sich abgeschlossene. Unfähig, in der ganzen antiken Anlage auch ungewillt, neue Anlagen, Aufgaben, gar Durchbrüche aus sich herauszubilden. Dazu war ein Impuls des Exodus notwendig, der sich auf heidnischem Boden nicht fand. Erst der Impuls Jesus hob das Vollendete auf, setzte das Sprengende: der Vernunftstaat, in der Welt, mit Zeus, wurde der Gottesstaat, gegen die Welt, mit Christus. Augustins Utopie »De civitate Dei« (um 425) gab der neuen Erde als einem *Jenseits* auf Erden den kraftvollsten, den freilich auch Kirche bildenden utopischen Ausdruck.

Die irdischen Wünsche können hier nur nebenher bedacht, nie erfüllt werden. Sie sind die schlechten, so haben sie sich bisher ausgetobt, vom rechten Leben abgetrieben. Ihr Ort ist der weltliche Staat, und der Wille, der diesen macht, ist böse. Also kann er nicht verbessert, er muß umgekehrt werden, der bisherige Wille wie der bisherige Staat. Zielpunkt der

Umkehr ist Jesus, wobei Augustin zunächst noch die Not zugibt, die die Guten zwingt, mit den Bösen zusammenzuleben. Ihre beiden Staaten sind noch ineinander, und der heilig-erwünschte muß das Übel des unheiligen vorerst hinnehmen. Wobei an diesem Punkt (hier überall ist Augustin noch ein Schüler des Paulinischen Sozialkompromisses) der Kirchenvater so weit geht, daß er selbst die Sklaverei billigt, die fast alle Stoiker verworfen hatten. Es sei geboten, sich zu bescheiden, es sei immer noch besser, einem fremden Herrn als den eigenen Lüsten zu dienen. Weiter schreibt Augustin der vorhandenen Obrigkeit das Recht zur Strafe zu, als einem - man weiß nicht woher - guten Hausvater; und das sogar im Zusammenhang mit sogenannter Heilsgeschichte. Denn der weltliche Staat ist der schlechte, aber nicht der schlechteste; unterhalb der civitas terrena rangiert noch der vollkommen teuflische Urständ, der anarchische. Demgemäß gibt es, wo nicht Heils-, so doch Heilungsgeschichte auch in den vorhandenen Erdstaaten; die erste Zuflucht bieten Haus und Familie; die zweite Geschlechtsverband und Stadtstaat (civitas als urbs), die dritte der internationale Völkerstaat (civitas als orbis). Ohne weiteres ist in diesem Völkerstaat das Römische Reich erkennbar, das gleiche, dem Augustin von der Utopie der civitas Dei her mit Verachtung gegenübersteht. Augustin hat, zum Unterschied von anderen Kirchenvätern, besonders Tertullian, keine Sehnsucht nach einem Goldenen Zeitalter des Anfangs, als welches ihm vor jeder Art civitas überhaupt liegt, daher nie anders denn als teuflisches Tierreich beschrieben wird. Wohl aber nahm der praktische Kirchenfürst - gegen jene Antithese von civitas terrena und civitas Dei, von der noch zu sprechen ist - das römische Imperium als *Boden* der kirchlichen Ökumene. Fast wie die spätere Stoa Rom auf ihren »oberen Staat« bezog; mit dem Unterschied allerdings, daß der »obere Staat« in Rom politisch machtlos war. Wogegen Augustin dem Imperium die Kirche überordnete und fast schon überordnen konnte, der fragwürdigen *Heilungsanstalt* die von Christus angeblich eingesetzte obere *Heilsanstalt.* Damit ist die relative Anerkennung des irdischen Staats bei Augustin zu Ende; die Verhältnisse waren noch nicht zu weitergehender Ausgleichung geeignet. Die Verhältnisse zwischen Staat und Kirche waren noch so wenig gefestigt, daß Augustin als Vollzieher der christlichen Utopie dem praktischen Kirchenfürsten konträr entgegentritt. Die kluge, wenn auch angeekelte Bewunderung Roms weicht im weiteren Fortgang der civitas Dei dem völlig dualistischen Haß, die Nacht-Licht-, Ormuzd-Ahriman-Spannung aus Augustins manichäischer Jugendzeit rezipierend. Ist Jesus und nur Jesus der Zielpunkt der Umkehr, gibt es nur Heilsgeschichte und keine Hei-

lungsgeschichte: dann sind die historischen Staaten, einschließlich Roms, ausschließlich Feinde Christi; sie selbst, nicht nur die Anarchie, aus der sie sich erheben, sind das Reich des Teufels. Das ist der entscheidende Gedanke in Augustins Werk, jenseits seines Kompromisses, und er wird prozeßhaft dargestellt: Staatsutopie erscheint erstmalig als Geschichte, ja erzeugt sie, Geschichte entsteht als *Heilsgeschichte zum Reich hin,* als lückenlos-einheitlicher Vorgang, eingespannt zwischen Adam und Jesus, auf Grund der stoischen Einheit des Menschengeschlechts und des christlichen Heils, das ihm werden soll. Zwei Staaten also kämpfen seit je in der Menschheit unversöhnbar, die civitas terrena und die civitas Dei, die Gemeinschaft der gottfeindlichen Sünder und die der Erwählten (erwählt durch göttliche Gnade). Augustins Geschichtsphilosophie gibt sich als Archiv dieses Kampfes: die *Selbstzersetzung der irdischen Staaten, der keimende Sieg des Christusreichs* werden an heftigen Beispielen antithetisch verdeutlicht. Der erste Teil der Schrift »De civitate Dei« (Augustin selber nennt sie ein »magnum opus et strenuum«), in Buch I-IO, enthält eine Kritik des polytheistischen Heidentums an sich: die heidnischen Götter sind hier böse Geister, als solche beherrschen sie auf Erden bereits die Gemeinschaft der Verdammten. Der zweite Teil aber, von Buch 11-19, entwickelt den antithetischen Heilsprozeß der Historie, und zwar in Periodisierungen, die ihre Einschnitte wie den Blickhorizont auf die historischen Inhalte überwiegend dem Alten Testament entnehmen. Die Menschheit erscheint - vom Sündenfall bis zum Gericht - als einzige zusammengedrängte Person, so ist die historische Periodik nach Analogie der Lebensalter durchgeführt; es ist gläubige Geschichtsphilosophie der Bibel. Hiernach dauert die Stunde der Kindheit von Adam bis Noah, die Knabenzeit von Noah bis Abraham, die Jünglingszeit von Abraham bis David, das Mannesalter von David bis zur babylonischen Gefangenschaft; die letzten beiden Perioden reichen bis zur Geburt Christi und von da bis zum Jüngsten Gericht. Das bedeutet in bezug auf das Reich Gottes und seine Durchbruchsgeschichte: die civitas terrena (der Sündenstaat) ging in der Sintflut unter, die civitas Dei erhielt sich in Noah und seinen Söhnen, doch schon in deren Kindern erneuerte sich der Fluch des falschen Staats. Die Hebräer-Juden versammelten sich wiederum unter dem Baldachin, »ein Volk von Priestern, ein heiliges Volk sollt ihr mir sein«; während alle anderen Völker, am bittersten die As-syrer, dem Regiment des Bösen verfielen, dem Machtstaat, der des Teufels ist. Durch die ganze civitas Dei zieht so als Fazit ihrer Geschichtsphilosophie Kritik der Gewalt, Kritik des politischen Staats als eines Verbrechens. Prophetenzorn donnert wieder

über Babylon und Assyrien, Ägypten, Athen und Rom (worin das Christentum doch »offizielle Staatsreligion« geworden war): »Die erste Stadt, der erste Staat sind von einem Brudermörder gegründet worden; ein Brudermord hat auch die Anfänge Roms befleckt, so befleckt, daß man sagen kann: es ist Gesetz, daß da, wo sich ein Staat erheben soll, vorher Blut geflossen sein muß« (De civ. Dei XV). Dasselbe besagt der berühmte Satz, ein Beispiel realistischer Staatskritik aus so wenig realistischer Utopie: »Was sind die irdischen Staaten, da die Gerechtigkeit aus ihnen sich zurückgezogen hat, anderes als große Räuberhöhlen? Remota igitur justitia quid sunt regna nisi magna latrocinia?« (De civ. Dei IV). Gerechtigkeit freilich muß hier im Paulinischen Sinn verstanden werden; sie ist Rechtfertigung durch Ergebung in Gottes Heilswillen und Einklang mit ihm; justitia ist justificatio. Der politische Staat aber ist von nichts erfüllt als vom Streit um irdische Güter, vom innen- und außenpolitischen Hader, vom gottfernen Krieg der Macht; von der Essenz der Hoffart und des Sündenfalls ist er erfüllt. So wenig bleibt Augustin als heilverlangender Denker (»Deum et animam scire cupio; nihilne plus? nihil omnino«, »Gott und die Seele verlange ich zu wissen; sonst nichts? sonst gar nichts«) dem vorhandenen Staat zugeneigt. So heftig arbeitet in ihm, von den manichäischen Überzeugungen seiner Jugend her, die Spannung zwischen Lichtgott und Nachtgott, zwischen Ormuzd und Ahriman, als politische. Der Gottesstaat ist eine Arche, oft auch nur eine immer wieder versteckte Katakombe; seine Offenbarung geschieht erst am Ende der bisherigen Geschichte. Weshalb sogar die Kirche mit der civitas Dei sich nicht ganz deckt, wenigstens seit die Kirche das Recht der Sündenvergebung auch auf Todsünde, auch auf Abtrünnige ausgedehnt hat (seit der Deciani-schen Christenverfolgung), mithin eine recht gemischte Gesellschaft umfaßt. Nur als Zahl der Erwählten, als das corpus verum ist die Kirche gänzlich Gottesstaat, dagegen die vorhandene Kirche, als das corpus per-mixtum aus Sündern und Erwählten, deckt sich mit dem Gottesstaat nicht, grenzt nur vorbereitend an ihn an. Die vorhandene Kirche deckt sich bei Augustin freilich mit dem Tausendjährigen Reich, als dem ersten Erwachen, der ersten Auferstehung vor der zweiten endgültigen (Off. Joh. 30,5 f); dieses erste Erwachen wird durch die Gnadenmittel der Kirche eingeleitet und festgehalten. Damit ist der Chiliasmus entspannt, nicht jedoch wird civitas Dei an die vorhandene Kirche ausgeliefert; civitas Dei baut sich vielmehr von Abel an, in Fragmenten, für den Himmel auf, offenbart sich als vollendet erst mit Erscheinung des Reichs. Civitas Dei ist eine Gründung wie Piatons ideale Polis, aber konsequenter als diese ist sie in ihrer vollendeten

Ordnungshaftigkeit nicht als von Menschen gegründet, sondern als in einem Ordnungsgott gegründet gedacht. Jede Ordnungs-Utopie reiner Art setzt, damit sie nicht ins Gegenteil ihrer Ordnung, nämlich ins bloße Angeordnete und nicht Geordnete von Zufall oder Schicksal, Tyche oder Moira fällt, eine Heilsökonomie voraus, die die Ordnung gründet und in der sie selbst gegründet ist. Dieses Fundament transzendent mitgeteilter oder eingeflößter Ordnung fand sich, ohne alle Beimischung von Zufall-Moi-ra, nicht in Piatons, auch nicht in der stoischen Polis- und Polisgott-Idee; es fand sich erst im christlichen Gottesbegriff. Nicht in und nicht hinter der bestehenden Welt, sondern nach ihr tritt die civitas Dei, als zeitlos-entronnene Polis höchster Gestalt, vollends in Erscheinung. Und es bleibt als utopisches Grundziel der Gesellschaft, dem nur die Kirche entgegenführen kann: *Erwerbung des göttlichen Ebenbilds für den Menschen* (De civ. Dei XXII). Das ist das radikal überzeitliche Richtungs-und Ordnungsprinzip des einzig besten Staats gegen die anderen, die Systeme der Sünde. Civitas Dei war ganz buchstäblich gedacht als ein Stück Himmel auf Erden, nach der Seite des Glücks wie vor allem nach der der Reinlichkeit, die die Menschen zwar nicht zu Engeln macht, aber zu Heiligen, also nach der katholischen Lehre zu mehr. Dem dunklen Pessimismus Augustins in Anschauung des weltlichen Staatslebens steht eine Art pfäffisch-brennender, doch raumschlagender, auch in der Folgezeit reich säkularisierbarer Optimismus der civitas Dei entgegen, gegründet auf das Dasein von Heiligen und ihr Wachstum in der Kirche. Das Abtun der Werke des alten Adam, das Anziehen Christi, kurz die Hoffnung auf geistliche Wiedergeburt immer zahlreicherer Menschen wurde so in Augustins Gottesstaat zum utopischen Politikum.

Und doch ist es merkwürdig, diese Träume zielen nicht ohne weiteres auf Künftiges hin. Sie eilen voraus wie nur irgendwo, aber die Zukunft kleidet sich scheinbar in Vorhandenes. Die Frage wird so möglich: ist civitas Dei im genauesten Sinn eine Utopie? Oder ist sie die Erscheinung einer bereits vorhandenen und im Diesseits umgehenden Transzendenz? Wird hier der Wachtraum eines sozial Noch-Nicht-Geworde-nen wirklich entwickelt, oder wird ein fertig Transzendentes (»ecclesia perennis«) in die Welt eingesenkt? Oft zwar wirkt der Gottesstaat als erst keimend in Augustins Geschichte, mithin als utopisch-künftig. Oft aber auch als vorhandene Großmacht, Anti-Großmacht, ähnlich zur Existenz gelangt wie die andere dramatis persona, der Teufelsstaat. Civitas Dei wird bei Augustin als fast gegenwärtig gefeiert im jüdischen Levitenstaat und in der Kirche Christi. Eben ein so gewaltiger Zukunftstraum wie der vom Tausendjährigen

Reich wird der Kirche aufgeopfert; in ihr soll er bereits erfüllt sein. Und ein Hauptpunkt: die Vorhandenheit der civitas Dei gibt sich zuletzt als fixes Gnadengebilde, prädestinierte Erwählte umfassend. Ob sie die Bürgerschaft wünschen oder nicht, ob sie das Gottesreich erstreben, erträumen, erarbeiten oder nicht. Das Gottesreich kann so wenig wie irgendein Gutes in Augustins Theologie erarbeitet werden, es kommt aus Gnade und ist aus Gnade da, nicht aus Verdienst der Werke. Kraft göttlicher Vorherbestimmung steht auch der Ausgang der Geschichtsdifferenz (zwischen civitas terrena und civitas Dei) von vornherein fest, wie die Gnade, so siegt ihr Licht- und Himmels-Inhalt unwiderstehlich. All das entfernt Augustins Idealstaat in der Tat vom eigentlich utopischen Willen und Plangedanken: *dennoch ist die civitas Dei Utopie.* Sie ist zwar keine verändernwollende, es gibt nach Augustin überhaupt nur eine Freiheit des psychischen Wollenwol-lens, aber seit Adams Fall keine des moralischen Wollenkönnens (non possumus non peccare). Doch indem Gnade den Menschen nicht bloß zum Guten, sondern schon zur Bereitschaft des Guten anrührt, zieht auch der Gottesstaat dem Menschen vorher und ist in ihm utopisch lebendig; als eine der in Auserwählten prädestinierten Erwartung. Und ein wesentlicher Gehalt: die Gemeinschaft der Vollendeten und Heiligen auf Erden erscheint, wie erinnerlich, erst am Ende der bisherigen Geschichte. Civitas Dei gerät erst ganz, wenn der Weltstaat zum Teufel geht, dem er angehört. Civitas Dei geht so nicht bloß als entschiedene dramatis persona in der Geschichte um, sie wird auch als »Erwerbung des göttlichen Ebenbildes« von der Geschichte hergestellt, vorsichtiger: herausgestellt. Und sie schwebt über dem Geschichtsprozeß insgesamt, sie ist »die ewige Körperschaft, wo niemand geboren wird, weil niemand stirbt, wo wahres und starkes Glück herrscht, wo die Sonne nicht aufgeht über Gute und Böse, sondern Sonne der Gerechtigkeit allein die Guten bescheint« (De civ. Dei V). Das ist gewiß Transzendenz, doch keine, die als fix vorhandene der Utopie widerspricht. Socialis vita sanctorum ist historisch-utopische Transzendenz, denn sie ist zum Unterschied von Paulus wieder eine auf der Erde. Auch Paulus führt den Ausdruck Gottesstaat, doch - wie für den Weg von Jesus zu Paulus charakteristisch - im pur transzendenten Sinn als »Staat in den Himmeln«, abgetrennt droben; Augustin dagegen setzt wieder etwas wie neue Erde. Dadurch eben kann seine Transzendenz utopisch sein, denn sie verflicht sich mit der produktiven Hoffnung *menschlicher Geschichte,* hat darin Umgang, Gefahr und Triumph, nicht, wie die pure Transzendenz, bereits Entschiedenheit, also Fixum. Folglich ist civitas Dei bei Augustin nur als Stein des

Anstoßes und höchst bedrohte Vor-Erscheinung präsent: als Utopie ist sie erst am Ende der bisherigen Geschichte. Ja Augustin setzt selbst dem vollkommenen Gottesstaat noch ein weiteres Ziel; zu ihm ist auch er nur Vorstufe. Denn civitas Dei ist nicht das Reich, um das im Vaterunser gebeten wird; dies Reich heißt bei Augustin regnum Christi. Auch civitas Dei wird zwar gelegentlich so genannt, mit apologetischer Schmük-kung, doch nie heißt das regnum bei Augustin civitas; denn es steht nicht mehr in der Zeit. Wie also der irdische Sabbat für Augustin ein utopisches Erwartungsfest des himmlischen ist, so hat civitas Dei, die nur scheinbar vorhanden-fertige, selbst noch ihre Utopie in sich: eben regnum Christi als letzten, himmlischen Sabbat. Der siebente Schöpfungstag steht noch offen, über ihn setzte Augustin gerade das zentralste utopische Wort: »Der siebente Tag werden wir selbst sein, Dies septimus nos ipsi erimus« (De civ. Dei XXII). Das ist eine Art Transzendenz, die, wenn sie im Menschen durchgebrochen ist, zugleich, gegen Augustins Abrede, den Willen erregt, selber den Durchbruch vollzogen zu haben. Da hinderte das angebliche »Wir können nicht nicht-sündigen« (non possumus non peccare) wenig, zumal die radikale moralische Unfreiheit des Willens nicht einmal kirchlich durchdrang. Da hinderte die Entspannung des Tausendjährigen Reichs zur Kirche wenig, zumal civitas Dei, als so hohes Traumbild, die korrumpierende Kirche ständig Lügen strafte, Tausendjähriges Reich zu sein. Chiliasmus brach in allen Unruhe-zeiten wieder vor, Reich Gottes auf Erden wurde das revolutionäre Zauberwort durchs Mittelalter und die erste Neuzeit hindurch, noch bis zum frommen Radikalismus in der englischen Revolution. Civitas Dei bei Augustin selbst in ihrer Definition der Machtstaaten dauernder als in ihrer Apologie der Kirche, in ihrer Utopie der Brüderlichkeit dauernder als in ihrer Theologie des Vaters. Die Menschen wurden fortan auch dort als Brüder utopisiert, wo an keinen Vater mehr geglaubt wird -civitas Dei blieb ein politisches Wunschbild auch ohne Gott.

3 JOACHIM DI FIORE, DRITTES EVANGELIUM UND SEIN REICH

Alles hing davon ab, ob man mit dem Erwarteten Ernst machte. Die revolutionären Bewegungen waren in dieser Lage, und sie schufen vom Reich ein neues Bild. Sie lehrten auch eine andere Art Geschichte, eine, die das Bild belebte und ihm Fleischwerdung versprach. Die folgenreichste Sozialutopie des Mittelalters wurde von dem kalabrischen Abt Joachim di Fiore aufgestellt (um 1200). Ihm ging es nicht darum, Kirche, gar Staat von ihren Greueln zu reinigen, sie wurden stattdessen abgeschafft. Und das erloschene Evangelium wurde wieder angezündet, vielmehr lux nova in ihm: das von den Joachiten so genannte Dritte Reich. Es gibt, lehrt Joachim, drei Stufen der Geschichte, und jede ist näher zum betreibbaren Durchbruch des Reichs. Die erste Stufe ist die des Vaters, des Alten Testaments, der Furcht und des gewußten Gesetzes. Die zweite Stufe ist die des Sohnes oder des Neuen Testaments, der Liebe und der Kirche, die in Kleriker und Laien geschieden ist. Die dritte Stufe, die bevorsteht, ist die des Heiligen Geistes oder der Erleuchtung aller, in mystischer Demokratie, ohne Herren und Kirche. Das erste Testament hat das Gras gegeben, das zweite die Ähren, das dritte wird den Weizen bringen. Joachim führt diese Folge vielfach aus, meist mit unmittelbarem Bezug auf seine Zeit, als eine geglaubte Endzeit, und mit der politischen Prognose, daß die Herren und die Pfaffen nicht mehr so weiterleben können, die »Laien« nicht so weiterleben wollen wie bisher. Die Predigt Joachims handelte so, frühbürgerlich-schwarmgeistig, vom Fluch und radikalen Ende des verdorbenen Feudal- und Kirchenreichs; mit einem Zorn der Hoffnung, einem Satis est, wie es seit Johannes dem Täufer kaum mehr gehört ward. Daher auch die Stärke des Losungsworts in seinen drei Kategorien: Zeitalter der Herrschaft und Furcht = Altes Testament, Zeitalter der Gnade = Neues Testament, Zeitalter der geistigen Vollendung und Liebe - heraufsteigendes Endreich (»Tres denique mundi Status: primum in quo fuimus sub lege, se-cundum in quo sumus sub gratia, tertium quod e vicino expectamus sub ampliori gratia... Primus ergo Status in scientia fuit, secundus in proprietate sapientiae, tertius in plenitudine intellectus«). Zwei Personen der Dreifaltigkeit haben sich bereits gezeigt, die dritte: der Heilige Geist, kann in einem absoluten Pfingstfest erwartet werden. Die Idee des dritten Testaments, die Joachim in seiner Schrift »De concordia utriusque testamenti« dergestalt ausführt, reicht in ihren Fundamenten - nicht in ihrer

sozialutopischen Macht - zurück ins dritte Jahrhundert, zu Origenes, dem von seiner Kirche keineswegs kanonisierten Kirchenvater. Hatte dieser doch eine dreifach mögliche *Auffassung* der christlichen Urkunde gelehrt: eine leibliche, eine seelische, eine geistige. Die leibliche ist die buchstäbliche, die seelische die moralisch-allegorische, die geistige aber (pneumato intus docente) offenbart das in der Schrift gemeinte »ewige Evangelium«. Dies dritte Evangelium war bei Origenes allerdings gleichfalls nur eine Auffassungsform, wenn auch die höchste, es entwickelte sich nicht etwa selbst erst, in der Zeit. Auch trat das dritte Evangelium bei Origenes aus dem Neuen Testament, als einem bis ans Ende der Zeiten fertig gegebenen, nicht heraus. Es ist die Größe Joachims, die überlieferte Dreiheit bloßer *Standpunkte* zu einer dreifachen Stufung *in der Geschichte selbst* verwandelt zu haben. Noch folgenreicher wurde die damit zusammenhängende volle Verlegung des Lichtreichs *aus dem Jenseits und der Jenseitsvertröstung in die Geschichte*, wenn auch in einen Endzustand der Geschichte. Die ideale Gemeinschaft lag bei Jambulos (wie später bei Monis, Campanella und so noch oft) auf einer fernen Insel, bei Augustin in der Transzendenz: doch bei Joachim erscheint Utopia, wie bei den Propheten, ausschließlich im Modus und als Status historischer Zukunft. Joachims Erwählte sind die Armen, und sie sollen lebendigen Leibs, nicht bloß als Geist, ins Paradies. In der Gesellschaft des dritten Testaments leben keine Stände mehr; ein »Zeitalter der Mönche« wird sein, das ist der allgemein gewordene Kloster- und Konsumtionskommunismus, ein »Zeitalter des freien Geistes«, das ist spirituelle Erleuchtung, ohne Sondersein, Sünde und ihre Welt. Auch der Leib wird dadurch schuldlos froh, wie im paradiesischen Urzustand, und die gefrorene Erde wird mit der Erscheinung eines geistlichen Mai erfüllt. Es gibt von dem Joachiten Telesphorus (Ende des vierzehnten Jahrhunderts) einen Hymnus, der beginnt: »O vita vitalis, dulcis et amabilis, semper memorabilis - O lebendiges Leben, süßes und liebenswertes, immer gedenkenswertes« - die »libertas amicorum« ist nicht puritanisch. Ihr Thema eben ist Auszug aus Furcht und Knechtschaft oder dem Gesetz und seinem Staat, Auszug aus dem Regiment der Kleriker und der Unmündigkeit der Laien oder der Liebesgnade und ihrer Kirche; also ist die Lehre Joachims, mit ihrem Bruderbund, keine Weltflucht in Himmel und Jenseits. Konträr: das Reich Christi ist bei Joachim so entscheidend von dieser Welt wie nirgends mehr seit dem Urchristentum. Jesus ist wieder der Messias einer neuen Erde, und Christentum geschieht in der Wirklichkeit, nicht nur in Kult und Vertröstung; es geschieht ohne Herren und Eigentum, in mystischer Demokratie. Dazu

geht das dritte Evangelium und sein Reich an, selbst Jesus hört auf, ein Haupt zu sein, er löst sich in der »societas amicorum« auf.
Es ist kaum möglich, alle Wege zu bestimmen, die dieser höchst geschichtlich gemeinte Traum genommen hat. Er lief durch lange Zeiten und in weit entfernte Länder, echte und gefälschte Schriften Joachims waren jahrhundertelang verbreitet. Sie liefen nach Böhmen und Deutschland, auch nach Rußland, die urchristlich gemeinten Sekten zeigen dort deutliche Einflüsse der kalabresischen Predigt. Das Reich Gottes in Böhmen — hundert Jahre später bei den Wiedertäufern in Deutschland - bedeutete Joachims civitas Christi. Hinter ihr lag das Elend, das schon lang gekommen war, in ihr lag das Tausendjährige Reich, dessen Ankunft im Schwange war: so wurde losgeschlagen, es zu empfangen. Besonders genau wurde auf Abschaffung von Arm und Reich geachtet, die Predigt der scheinbaren Schwärmer nahm brüderliche Gesinnung bei der Tasche und beim Wort. Augustin hatte geschrieben: »Der Gottesstaat zieht während seiner Wanderschaft auf Erden Bürger an sich und sammelt Pilgerfreunde in allen Nationen ohne Hinblick auf die Unterschiede in Sitten, Gesetzen und Institutionen, die dem Erwerb und der Sicherung des irdischen Friedens dienen« (De civ. Dei XIX). Der Gottesstaat der Joachiten dagegen warf einen sehr scharfen Hinblick auf Institutionen, die dem Erwerb und der Ausbeutung dienen, und er übte jene Toleranz, die einer Kirchen-Internationale notwendig fremd war, nämlich gegenüber Juden und Heiden. Die Bürgerschaft des bevorstehenden Gottesstaats war nicht durch Taufe bestimmt, sondern durch Vernehmen des Brudergeistes im inneren Wort. Nach der großen überchristlichen Bestimmung Thomas Münzers bildet sich das künftige Reich »aus allen Auserwählten unter allen Zerstreuungen oder Geschlechtern allerlei Glaubens«. Hier wirkt das Dritte Reich Joachims deutlich nach: »Ihr sollt wissen«, sagt Münzer in der Schrift »Von dem gedichteten Glauben« und rühmt das Zeugnis des echten Christen gegen die Fürstendiener und Schriftpfaffen, »Ihr sollt wissen, daß sie diese Lehre dem Abt Joachim zuschreiben und heißen sie ein ewiges Evangelium mit großem Spott.« Der deutsche Bauernkrieg vertrieb den Spott sehr; noch die Radikalen der englischen Revolution, die agrar-kommunistischen Diggers, die Millenarier und Quintomonarchisten tragen alle das Erbe Joachims und der Täufer zugleich. Erst seitdem der joachitisch-tabori-tische Geist aus dem Täufertum ausgeschieden wurde, durch Menno Simons, wurden die westlichen Sekten, nicht nur die Mennoniten, stille evangelische Gemeinden, besonders stille. Aber auch die andere Irre-denta, die aus dem Täufertum losgelöste, die beginnend ratio-

nale, nicht mehr irrationale Utopie der Neuzeit, verließ das Tausendjährige Reich; Piaton und die Stoa siegten über Joachim di Fiore, sogar über Augustin. Dadurch entstand eine größere Genauigkeit der institutionellen Einzelzüge in den Utopien, es kam ein Anschluß an bürgerliche Emanzipation, die bereits zu sozialistischen Tendenzen ausutopisiert wurde, aber die Elemente Endzweck und Endziel, wie die Utopie Joachims sie enthält, wurden abgeschwächt. Sie wurden - bei rationalen Utopisten wie Thomas Monis, auch Campanella - zur sozialen Harmonie; ein liberaler oder auch ein autoritativer Zukunftsstaat beerbte so das Tausendjährige Reich. Die mythologisierend christliche Denkart in den mittelalterlich-christlichen Utopien hat das Element Endzweck gewiß nicht präzisiert, aber auch nie aus dem Gesichtskreis verloren. Es hielt sich in dem gärenden, traumschweren Morgenrot, das die joachitische, die täuferische Utopie bis zum Rand erfüllte und ihr den ganzen Himmel zum Osten machte. Diese Denkart hatte weniger ausgeführte Sozialutopie als Piaton oder die Stoa, gar als die rationalen Konstruktionen der Neuzeit, aber sie hatte mehr als diese utopisches Gewissen in ihrer Utopie. Gewissen und Problem des letzten Wozu bleiben derart den chiliastischen Utopien verpflichtet; ganz unabhängig von den unhaltbar mythologischen Bezeichnungen ihres Inhalts. Und Joachim war zwingend der Geist *christlich-revolutionärer Sozialutopie:* so hat er gelehrt und fortgewirkt. Er setzte fürs Gottesreich, nämlich fürs kommunistische, zuerst einen Termin und rief zu seiner Einhaltung. Er hat die Theologie des Vaters abgesetzt, ins Zeitalter der Furcht und Knechtschaft zurückversetzt, Christus aber in eine Kommune aufgelöst. Hier wie nirgends war die soziale Erwartung Ernst, die Jesus in den neuen Äon gesetzt hatte und die von der Kirche zu Heuchelei und Phrase gemacht worden war. Oder wie Marx hierzu mit großem Recht sagt, das Christentum der Kirchenjahrhunderte betreffend (Nachlaß II, S. 433 f): »Die sozialen Prinzipien des Christentums haben jetzt achtzehnhundert Jahre Zeit gehabt, sich zu entwickeln... Die sozialen Prinzipien des Christentums haben die antike Sklaverei gerechtfertigt, die mittelalterliche Leibeigenschaft verherrlicht und verstehen sich ebenfalls im Notfall dazu, die Unterdrückung des Proletariats, wenn auch mit etwas jämmerlicher Miene, zu verteidigen. Die sozialen Prinzipien des Christentums predigen die Notwendigkeit einer herrschenden und einer unterdrückten Klasse und haben für die letztere nur den frommen Wunsch, die erstere möge wohltätig sein. Die sozialen Prinzipien des Christentums setzen die konsistorialrätliche Ausgleichung aller Infamien in den Himmel und rechtfertigen dadurch die Fortdauer dieser Infamien auf der Erde. Die sozialen Prinzi-

pien des Christentums erklären alle Niederträchtigkeiten der Unterdrücker entweder für gerechte Strafe der Erbsünde und sonstiger Sünden oder für Prüfungen, die der Herr über die Erlösten nach seiner Weisheit verhängt. Die sozialen Prinzipien des Christentums predigen die Feigheit, die Selbstverachtung, die Erniedrigung, die Unterwürfigkeit, die Demut, kurz alle Eigenschaften der Kanaille, und das Proletariat, das sich nicht als Kanaille behandeln lassen will, hat seinen Mut, sein Selbstgefühl, seinen Stolz und seinen Unabhängigkeitssinn noch weit nötiger als sein Brot. Die sozialen Prinzipien des Christentums sind duckmäuserisch, und das Proletariat ist revolutionär; soviel über die sozialen Prinzipien des Christentums.« All das trifft die Kirche, oder was seit achtzehnhundert Jahren ex cathedra oder ex ency-clica Christentum genannt wird; und Joachim di Fiore, wenn er wiederkehrte, Albigenser, Hussiten, militante Täufer dazu, würden diese Chri stentums-Kritik sehr verstehen. Wenn auch seinerseits mit Anwendung dieser Kritik auf die Kirchen Jahrhunderte und vor allem: mit Herleitung der Kritik aus einem Christentum, das die Kirchen Jahrhunderte gerade mit Joachim, Albigensern, Hussiten, Täufern unterbrochen hat Aller Joachitismus kämpfte aktiv gegen die sozialen Prinzipien eines Christentums, das sich seit Paulus mit der Klassengesellschaft unter tausend Kompromissen verbunden hat. Das in seiner irdischen Heilspraxis selber ein einziges Sündenregister darstellt, bis herab oder hinauf zum letzten Glied: dem Verständnis des Vatikans für den Faschismus. Bis zur Todfeindschaft des zweiten oder Pfaffenreichs in Joachims Sinn gegen das dritte, das in der Sowjetunion anfängt zu beginnen und von der Finsternis nicht begriffen oder auch wohl begriffen und verleumdet wird. Sogenanntes Naturrecht des Eigentums, gar »Heiligkeit« des Privateigentums sind ein soziales Kernprinzip dieses Christentums. Und die Monstranz, welche Priester dieses Christentums den Mühseligen und Beladenen vorzeigen, zeugt von keinem neuen Aon, sondern vergoldet den alten. Mitsamt der Feigheit und Unterwürfigkeit, die der alte Äon an seinen Opfern braucht, doch ohne den Tag des Gerichts und den Triumph über Babel, ohne die Intention auf neuen Himmel und neue Erde. Das Sich-Schicken in Furcht, Knechtschaft und Jenseits-Vertröstung sind die sozialen Prinzipien eines Christentums, die von Marx verachtet und von Joachim in den Orkus geworfen werden; es sind aber nicht die Prinzipien eines längst verlassenen Urchristentums und einer Sozialrevolutionären Ketzergeschichte aus ihm her. Joachim di Fiore drückt mit der Erwartung des Reichs nur aus, was von der eschatologi-schen Predigt Christi durch die Jahrhunderte nachgewirkt hat, was er von einem künftigen »Geist der Wahrheit« ge-

sprochen hat (Joh. 16,13), was mit der ersten »Ausgießung des Heiligen Geistes« am Pfingstfest (Apostelgesch. 2,1-4) nicht abgeschlossen schien. Die Westkirche hat dergleichen für abgeschlossen erklärt, unabgeschlossen war lediglich ihr Kompromiß mit der Klassengesellschaft; die Ostkirche ließ immerhin einen Fortgang dieser Ausgießung offen. Die Westkirche hat seit dem Lateran-Konzil von 1215 alle Klöster der geistlichen Gewalt ihres Diö-zesanbischofs unterstellt; die Ostkirche hat selbst nach geschehener Übernahme der abendländischen Sakramentsordnung dem Mönchtum, ja den Sekten eine charismatische, oft ketzerische Selbständigkeit lassen müssen. Die Westkirche hat den Enthusiasmus auf Apostel und die alten Märtyrer eingeschränkt, um dem Adventismus jede Sanktion zu nehmen; die Ostkirche dagegen, die so viel weniger durchorganisierte, lehrt eine fortwirkende Beiwohnung des Geistes außerhalb der Priesterkirche, unter Mönchen wie Laien. So fehlt dort das Monopol einer Hostienverwaltung, der gesamte juristisch festgelegte oder eingeschraubte Erlösungsbetrieb; die russische Orthodoxie unter den Zaren war hierzu überdies zu unwissend, sie hatte keine Scholastik, erst recht nicht das juristisch Scharfe, dogmatisch Formulatorische der Scholastik. Statt dessen lebte im russischen Christentum, vom Heiligen Synod unbehinderbar, eben ein ständiges ungeschriebenes Wesen Joachim di Fiore: es lebte im leicht entzündbaren Brudergefühl, im Adventismus der Sekten (die Sekte der Chlysten lehrt russische Christusse, deren sie sieben aufzählt), im Grundmotiv von allem: in der unabgeschlossenen Offenbarung. Einige große Merkwürdigkeiten konnten daher christromantisch auf bolschewistischem Boden noch entspringen; der unbestreitbare Bolschewik und ebenso unbestreitbare Chiliast Alexander Block gab davon ein Zeichen, durchaus im joachiti-schen Geist. Geht in Blocks Hymnus, dem »Marsch der Zwölf«, das ist der zwölf Rotarmisten, ein bleicher Christus der Revolution voran und führt sie: so ist diese Art Beiwohung des Geistes den westlichen Kirchen-Konzernen genauso fern, wie sie in der Ostkirche immerhin theologische Offenheiten findet. Nur die Ketzersekten, mit Joachim unter ihnen, ließen auch im Westen Offenbarung neu entspringen, und der Heilige Geist riet ihnen demgemäß erstaunliche Pfingstfeste. Er riet soziale Prinzipien des Christentums, die, wie das Beispiel Thomas Münzers angibt, nicht duckmäuserisch waren und das Proletariat nicht als Kanaille behandelten. Das war Ketzerchristentum und schließlich revolutionäradventistischeUtopie; mit den sozialen Prinzipien Baals wären sie nicht entstanden. Sie blühten in der Predigt Joachims, dergestalt, daß hier eine einzige Antithese die Herrenkirche bloßlegte: »Man schmückt die Altäre,

und der Arme leidet bitteren Hunger.« Eben diese Antithese wirkt, wie gesehen, als wäre sie aus der Bibel, von Arnos, von Jesajas, von Jesus, den Münzer zitierte. Ja sogar die Staatskonstruktionen aus reiner Vernunft, wie sie vom sechzehnten Jahrhundert an den Sozialismus vorbereiteten, sind selber noch, trotz aller Ratio, in den dritten Äon eingebaut. Sie halten diesen Raum nicht mehr besetzt, doch sie halten ihn, trotz verschwiegener Finalität, im Grund: es gibt keine solchen Utopien ohne Unbedingtes. Der Wille zum Glück spricht für sich selbst, doch die Pläne, gar Zeitbilder einer New Moral World sprechen noch anders, nämlich chiliastisch. Wie immer auch säkularisiert und zuletzt, endlich, auf die Füße gestellt, hat die Sozialutopie seit Joachim societas amicorum in sich, diese zur Gesellschaft gewordene Christförmigkeit. Glück, Freiheit, Ordnung, das ganze regnum hominis, tönen davon nach, in utopischem Gebrauch. Eine Auslassung des jungen Engels von 1842 (Mega I 2, S. 225 f) führt selbst wenige Jahre vor dem Kommunistischen Manifest einen Klang aus Joachim mit sich: »Das Selbstbewußtsein der Menschheit, der neue Gral, um dessen Thron sich die Völker jauchzend versammeln... Das ist unser Beruf, daß wir dieses Grals Templeisen werden, für ihn das Schwert um die Lenden gürten und unser Leben fröhlich einsetzen in den letzten heiligen Krieg, dem das Tausendjährige Reich der Freiheit folgen wird.« Utopisch Unbedingtes stammt aus Bibel und Reichsidee, letztere blieb jeder New Moral World ihre Apsis.

EINFÜHRUNG ZU
»Der verstaatlichte Gott und das Recht auf Gemeinde«

Für E. Bloch sucht der Mensch im Naturrecht nicht nach ewigen, unveränderlichen Ordnungen, welche die bestehenden Verhältnisse in der Gesellschaft autorisieren und zementieren sollten; sondern der Mensch sucht im Naturrecht sein wahres Recht und seine wahre Würde und den »aufrechten Gang« in »konstruierte(n) Verhältnisse(n), in denen die Erniedrigten und Beleidigten aufhören«.[1] Dabei wird es aber zweifelhaft, ob die unbegrenzte Würde des Menschen bereits gewonnen wird, sobald die ökonomische Befreiung aus all jenen Zuständen erfolgt ist, »in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verächtliches Wesen« war;[2] ob jetzt nicht andere Gegner dem Menschen seine naturrechtliche Würde streitig machen: die Langeweile und der Überdruß, die »Kiefer des Tods«, die »auf neue Art« fressen, vielleicht noch unerbittlicher. Da bleibt die Sinnfrage, das »metaphysische Bedürfnis« offen, das sich nicht einfach wegmythologisieren läßt. Darum reflektiert E. Bloch an dieser Stelle, wo K. Marx längst das »illusorische Glück« von Religion und Kirche ins »wirkliche Glück« der vollkommenen Gesellschaft verwandelt und aufgehoben sah, über das Wesen der Kirche, nicht einer konstantinischen, sondern der Kirche mit freier »Lehrmacht des Gewissens ums Wohin und Wozu«, mit »Verwaltung des Sinns«, mit »Brüderlichkeit«. - Wenn in dieser Weise ein Fortbestand der Kirche über den Wegfall des Staates hinaus behauptet werden kann, so wird die Kirche sich darin doch nicht einfach bestätigt finden. Sie könnte sich stattdessen durch solche Hinweise anregen lassen, sich selber künftig neu und besser zu verstehen als bisher. Wenn nämlich E. Bloch im engeren Rahmen seines Nachdenkens über so etwas wie Kirche und im weiteren Rahmen seines naturrechtlichen Denkens das »Recht auf Gemeinde« proklamiert, könnte das ja auch eine Frage an das »Recht« auf eine Christengemeinde sein; und zwar einer Gemeinde, die in der Welt auf der Wanderschaft zur himmlischen Heimat ist und darum in die »Brüderlichkeit« und »Solidarität« mit denen eintreten müßte, die sich hier noch unbehaust wissen und notorisch nach Heimat fragen. Es wäre dabei eine echte Wegbereitung und Weggemeinschaft

1 Naturrecht und menschliche Würde, S. 13
2 K. Marx: Frühschriften, ed. Landshut, 1953, S. 216

denkbar, ohne einseitigen Triumph des Ziels, aber in der Kraft der Liebe und des Vertrauens, daß der Weg nicht in die Irre führe. Schließlich hat E. Bloch selbst in seinem Frühwerk, im »Geist der Utopie«, die Vision einer »verwandelte(n) Kirche« gehabt als »denkbare(n) Raum einer... Verbindung mit dem Ende« und endgültig hineingestellt in die »Beziehungsreihe zwischen dem Wir und dem letzten Wozu-Problem«.[3]

Reiner Strunk

3 Geist der Utopie, S. 307

Der verstaatlichte Gott und das Recht auf Gemeinde

Auch wenn eine Sache gänzlich fortgefallen, verschwindet sie nicht gleich. Es bleibt eine Lücke, und sie hat noch die Form des vorher Vollen. Das abgerissene Haus nimmt mit dem Wegfall, der es geworden ist, noch sehr deutlich die Stelle ein, wo es vorher stand. So auch der Staat; wobei an ganz unähnlichem Ort eine andere Macht steht, die eine etwaige Staatslücke gern mit sich schließen lassen will. Diese Macht ist die Kirche, sie vergeht mit Eigentum und Klassen mindestens nicht so betreibbar oder notwendig wie der Staat. Eine künftige Weltleitung, gut dem Bedürfnis angepaßter Produktionsvorgänge, übernimmt keinerlei Staatsgeschäfte, wohl aber wäre denkbar, daß etwas wie zentrierte Ratgebung, wie Verwaltung des Sinns überbleibt. Etwas, das die Gemüter ordnet und das die Geister lehrt, um immer wieder, wie Kirche, in Bereitung und Richtung zu leben. Dieselbe Gesellschaft, worin sich die Produktions- und Verteilungsvorgänge völlig am Rand zutragen werden, legt eben deshalb die wesentlichen menschlichen Angelegenheiten in die Mitte, ans Ende, in die Zielfragen des Wohin und Wozu. Ja, statt der schäbigsten aller Sorgen, der Erwerbssorgen, womit das finale Leben der meisten über und über beschäftigt, auch verdeckt war, treten dann stärker als je die echten, wertvollen, uns angemessenen Sorgen vor, die Frage dessen, was wirklich im Leben nicht stimmt. Wohl wird eine nicht mehr antagonistische Gesellschaft alle weltlichen Geschicke fest in der Hand halten, sie setzt ökonomisch-politische Situationslosigkeit, Schicksalslosigkeit, doch eben deshalb treten die Unwürden der Existenz desto fühlbarer hervor, vom Kiefer des Tods herab bis zu den Lebensebben der Langeweile, des Überdrusses. Die Boten aus Nichts haben ihre bloßen Valeurs aus der Klassengesellschaft verloren, tragen ein neues, jetzt noch weitgehend unvorstellbares Gesicht, doch die in ihnen abgebrochene Zweckreihe frißt ebenfalls auf neue Art. Die Kirche hatte dergleichen mit dem angeblich unabschaffbaren irdischen Jammertal verbunden und so letzteres gerade in dem, worin die Menschen es sich bloß zugezogen haben, gerechtfertigt. Dem metaphysischen Bedürfnis, dem so verquickten, hat sie mythologische Antworten vorgesetzt, in denen die Herren, die irdischen Mächte noch einmal vorkamen und so den irdisch vorhandenen Staat durch einen himmlischen festigten. Indes, so durchsichtig das auch in seiner Ideologie geworden ist:

Die wirklich metaphysische Frage hält länger an als die mythologisch-transzendenten Antworten, die ihr in Herrenkirchen gegeben worden sind. Sie vergeht mit ihnen nicht, lebt suo genere auch in den Abenteuern und Dunkelheiten der unverfälschten Immanenz, in den objektiv-realen Dunkelheiten und gerade an ihnen. Hat die Kultur einen Feldzugsplan, gerichtet gegen die Verschlossenheit des Daseins, so ist folglich ein Generalstab für diesen Feldzug nicht ganz undenkbar, auch nach längst erledigten Fünfjahrplänen des sozialistischen Aufbaus. Selbst nach sämtlichen Einsichten ins Ecrasez l'infame: die Kirche, ihre Scheiterhaufen, ihre Verdummung, ihre nie zufällige Segnung alles Weißgardistischen betreffend. Weil das nicht ganz erschöpft, hat das Naturrecht der revolutionären Sekten auch nie die Kirche im gleich totalen Sinn verdammt wie die Staatsgewalt. Es verdammte den Staat, weil er a limine zuviel des Nimrod, Ahab, Nero ist, aber die Kirche, weil sie, mit den Neros verbunden, zuwenig oder überhaupt nicht mehr Christi ist, seine Gemeinde. Und auf Grund des sozial schwerlich stillbaren metaphysischen (nicht mythologischen) Bedürfnisses ist Kirchenhaftes nach abgeschaffter Eigentums- und Klassengesellschaft nicht in gleichem Umfang wurzellos geworden wie der Staat. Statt »Regierung über Personen« kommt »Verwaltung von Sachen«, Leitung von Produktions- und Austauschprozessen: aber wo stehen der *Organismus* der Personen, die *Apsis* und vor allem das *Apsisfenster* der *Solidarität*, das ohne Transzendenz transzendierend beleuchtende? Die Pforten der Hölle werden die Kirche nicht überwältigen, dafür hat sie sich ihnen schon zu oft geöffnet. Aber es ist ein anderes, wenn die Machtkirche, Aberglaubenskirche vergeht und wenn eine machtfreie Lehrmacht des Gewissens ums Wohin und Wozu auf der Wacht sein, auf die Wacht treten sollte. Im »Zukunftsstaat«, meinte Bebel, wird nicht der Offizier, sondern der Lehrer der erste Mann sein; auch in einem Kirchenschiff ohne Aberglauben und auf Fahrt wäre das der mögliche Fall. Religiös durchaus, doch nicht als religio oder Rückverbindung mit Herrschaft und ihren Mythologien, sondern als Rückverbindung eines ganzen Traums nach vorwärts mit unserem bedürftigen Stückwerk.

Nun, um zur gegebenen Kirche zurückzukommen, so lebt sie fast ganz züchtig und geldfromm. Sie eifert mit Worten über den Schaden Josefs und der Schafe, aber hat sich mit den Herren eingerichtet und verteidigt sie geistlich. Sie ergrimmt über durchbrochene Blusen, doch nicht über Slums mit halbnackten verhungerten Kindern und vor allem nicht über die Verhältnisse, die Dreiviertel der Menschen im Elend halten. Sie verdammt verzweifelte Mädchen, die eine Frucht abtreiben, aber sie heiligt den

Krieg, der Millionen abtreibt. Sie hat ihren Gott verstaatlicht, zur Kirchenorganisation verstaatlicht und das römische Reich beerbt unter der Maske des Gekreuzigten. Sie erhält das Elend und das Unrecht, indem sie die Klassengewalt, die es zufügt, erst duldete, dann guthieß, sie verhindert den Ernst der Befreiung durch deren Verschiebung auf St.-Nimmerleins-Tag, ins Jenseits. Als Mittel, die antike Proles zu sänftigen, hatte die Kirche gesiegt, als feudale, dann kapitalistische, auch offen faschistische Weltmacht hat sie »aufs Kommen des Reichs Christi« trefflich vorbereitet. Die Verflechtung mit dem bürgerlichen Staatsinteresse, ein neuer Konstantinischer Zustand, eint im antikommunistischen Zug schließlich die katholische mit den protestantischen Kirchen; war doch ohnehin deren antighibellinische Spannung zum Staat eine tief verschworene. Sie betraf nur den konkurrierenden Anteil an Profit und Herrschaft, keine Verneinung beider aus Evangelium. In Spanien, meist auch im Frankreich des Ancien regime, wo die Kirche der größte Grundeigentümer war und den Zehnten erhielt, hatte der Staat mit der Kirche keine Anstände, und die Rechte beider waren wie Castor und Pollux. Ebenso patronisiert sie die faschistischen Versuche zum sogenannten Ständestaat; Leo XIII. gab nicht dessen erstes, aber dessen erstes antisozialistisch gezieltes Rezept. Der klerikale Ständestaatsgedanke hat, unter den gegebenen hochkapitalistischen Verhältnissen, mit der mittelalterlichen Wirklichkeit nichts gemein, ist moderne Klassenkampf-Ideologie von oben. Er phantasiert einen vertikalen »Berufszusammenhang« zwischen dem Arbeiter und dem Eigentümer einer Schuhfabrik, dergestalt, daß dieser Vertikalismus den horizontalen Riß zwischen Kapital und Arbeit mit Betriebsgemeinschaft, mit einem Gliedbau solcher Gemeinschaften überwindet; und die Kirche erblickt darin ein Element der - Corpus Christi-Idee. Vorüber sind die Konkurrenz-Anomalien, wonach Jesuiten wie Bellarmin und Mariana Widerstandsrecht gegen eine schlechte Obrigkeit, ja Tyrannenmord lehrten: der Vatikan reklamiert sich den kapitalistischen Staaten als Seelsorger des Gehorsams ihrer Bürger. Er weiht nur eine ausgeprägt kapitalistische Obrigkeit, nicht die legale Spaniens, als es gegen die Faschisten kämpfte, und selbstverständlich nicht die bolschewistische. Hier aber sind gar keine Übergänge möglich, bei noch so »ehrwürdiger Vergangenheit« des Papismus (als der entschiedenen Form der Organisationskirche); entscheidend vieles an dieser Vergangenheit, gar Gegenwart, wirkt nicht immer ehrenwürdig. Gewiß ist es sträflich simplifiziert und Zeitungsphrase, die Kirche eine in Rom stationierte Filiale der Wallstreet zu nennen, aber Kompromißgebilde war sie von je, und dessen Elastizität hat gegen den

Sozialismus eingerammte Grenzen. Eine Trennung des Kirchenchristentums vom Kapitalismus ist deshalb schwer abzusehen, obwohl der junge Klerus nie ganz wie der alte war und ist, obwohl auch der Sozialismus nicht mehr zu lange wie Abspülicht von Aufkläricht über Religiöses zu sprechen hätte. Indes am Weinstock und den Reben, wenn autoritär verwaltet, ging es allermeist caesarischer als christlich her. Wie freilich in jedem Klerikalismus, auch wenn er vor seiner Bürokratisierung, Zentralisierung, Dogmatisierung zurückschrecken ließ und läßt; wozu uns gerade in der kirchlichen Vergangenheit ein nicht nur katholisch lehrreiches Beispiel anblickt. Nach der Hispanisierung Italiens erlosch dort das geistige Leben, nach dem Prozeß gegen Galilei wurden wichtige Teile der lutherischen Intelligenz, die schwankend geworden war, wieder immun, wurden gegen Marianisches, als wäre es Stillstand mit Kette, erbittert oder gleichgültig. Es gibt eine Enzyklika Gregors XVI., 1832, Vorspiel zur Unfehlbarkeitserklärung von 1870, und sie statuiert als »Wahnsinn, daß jedem Menschen Gewissensfreiheit gebühre«. Ergo vestigia terrent, aut Caesar aut Christus in jedem Betracht, und Caesarisches diskreditiert. Wohl aber - soweit in einem langdauernden Morgengrauen zu sehen ist - mag *Katholizität*, ohne alle Parallele zu verdinglichter Anstaltskirche, zu verabsolutiertem Hirtentum, in der *Solidarität* impliziert sein. Die neue Ökumene gehört zu einer nicht mehr wesentlich antagonistischen Gesellschaft, gehört zu ungestört wachsenkönnender Gemeinsamkeit. Und zur Ökumene, damit sie nicht nur in den Tag hinein, sondern über den Tag hinauslebe, gehört eine Einrichtung, die mehr ist als Verwaltung von Sachen, die es mit der Freundlichkeit, der tiefdringenden, der Brüderlichkeit, der schwierigen, sehr ernst nimmt. Im Sozialismus ist der Weg dahin, das hier endlich realisierbare Erbe dessen, was als innere Emanzipation, äußerer Frieden intentioniert war. Der rote Glaube war immer mehr als Privatsache, es gibt ein Grundrecht auf Gemeinde, auf Humanismus, auch politisch und im Zweck. Dazu war das fordernde Recht unterwegs, die Eunomie des aufrechten Gangs in Gemeinsamkeit; nicht nur der Kunst ist der Menschheit Würde in die Hand gegeben.

EINFÜHRUNG ZU
»Wachsender Menscheneinsatz ins religiöse Geheimnis«

Die Ergebnisse und die Konsequenzen aller Religionskritik sind großartig oder platt, je nachdem ob die vorgefundenen und kritisierten Gottesvorstellungen selber großartig oder platt gewesen waren. Darum trifft Xenophanes mit seiner Kritik ausschließlich - und das mit Absicht -die mythologischen Götterfiguren, denen »Homer und Hesiod angehängt, was nur bei Menschen Schimpf und Tadel sei«.[1] Darum trifft aber auch eine vulgärmaterialistische Religionskritik bloß einen abstrakten und außerhalb der Welt hockenden Gott, so daß es gar nicht der Mühe lohnt, ihn innerhalb der Welt erst noch abzuschaffen. Das wird erst anders, wo eine geglückte Religionskritik eine Bereicherung und eine wesentliche Erhebung für die Welt darstellen möchte; wo alles das, was einmal religiös in einen Gottesglauben eingetragen wurde, endlich irreligiös in die Verhältnisse des Menschen und seiner Welt zurückgeholt werden soll, damit das Bestehende sich nach seiner positiven Seite hin verändere. In dieser Hinsicht hat schon der junge Hegel einen Ansatz zur Religionskritik geliefert, wenn er schreibt: »So hatte der Despotismus der römischen Fürsten den Geist des Menschen vom Erdboden verjagt, der Raub der Freiheit hatte ihn gezwungen, sein Ewiges, sein Absolutes in die Gottheit zu flüchten, - Glückseligkeit im Himmel zu suchen und zu erwarten.« Und etwas später: »Außer früheren Versuchen blieb es unseren Tagen vorzüglich vorbehalten, die Schätze, die an den Himmel verschleudert worden sind, als Eigentum des Menschen wenigstens in der Theorie zu vindizieren - aber welches Zeitalter wird die Kraft haben, dieses Recht geltend zu machen und sich in den Besitz zu setzen?«[2] Dem Programm dieser Sätze ist L. Feuerbach sachlich in seiner ausgeführten Religionskritik nachgekommen. Auch ihm geht es nicht um die platte Verneinung der Existenz eines Gottes, wodurch für den Menschen kaum etwas schlechter, jedenfalls gar nichts besser würde. Es geht ihm vielmehr um die kritische Erniedrigung Gottes zum Zweck einer

1 Diels, Fragment 11

2 Hegels Theologische Jugendschriften, ed. Nohl, 1907, S. 227 f; zitiert nach E. Bloch: Subjekt-Objekt, 1962, S. 323

Erhöhung des Menschen. Denn der Mensch ist niedrig gehalten auf Grund seiner Gottesvorstellungen. Wird erst das wahre und wirkliche Wesen des Menschen aus den verkehrten religiösen Projektionen auf die Erde heimgeholt, dann ist die Menschwerdung des Menschen gelungen. Dann ist die unnatürliche Unterscheidung von Ich und Du in eine irdische und eine himmlische Existenz durch kritische Aufklärung in die natürliche Gemeinschaft von Ich und Du überführt worden: »Die Einheit von Ich und Du ist Gott.«[3] - K. Marx hat diese Religionskritik L. Feuerbachs aufgenommen, aber auch weitergeführt. Denn es schien sogar nach Feuerbachs kritischer Reduktion in der Religion noch etwas unbewältigt zurückzubleiben: Und das war für K. Marx der »Seufzer der bedrängten Kreatur«, der »Ausdruck des wirklichen Elendes« und damit »in einem die Protestation gegen das wirkliche Elend« und die »Forderung« des »wirklichen Glücks«.[4] Ein Gott der Mühseligen und Beladenen konnte nicht gut erledigt sein, wenn die Religion restlos in eine allgemein menschliche Befreiung zur Liebe aufgehen sollte; sondern er würde erst erledigt sein, wenn man den unmenschlichen Zustand der Erniedrigten beseitigt und ihre Seufzer und ihr Elend in einer veränderten Welt abgeschafft hätte. Deshalb sollte für K. Marx erst in der ökonomischen Befreiung das Erbe an der Religion voll und ganz angetreten werden. - Aber selbst nach diesen produktiven anthropologischen und ökonomischen Beseitigungen der Gotthypostase bleibt für E. Bloch doch ein wesentlicher Rest, der sich mit religionskritischen Mitteln nicht abschaffen läßt: das sind die »utopische(n) Raumprobleme aus der religiösen Erbschaft«, das ist der »Hohlraum« selber, in den man Gott und die Götter eingesetzt hat, die Leinwand, auf welche sich die religiösen Wünsche erst projizieren ließen. Wird auf religiöse Weise Gott in einem zukünftigen Reich der Freiheit erwartet, dann muß nicht auch die Intention des Reiches verschwinden, sobald die Gotthypostase einstürzt. Inhaltlich könnten dann alle religiösen Vorstellungen und Wunschbilder erledigt werden, aber die Wunschextension als solche würde trotzdem erhalten bleiben und sich als »der offene Topos des Vor-uns, das Novum« darstellen können. - Sichtlich hängt die Tragweite und die eigene Position aller Religionskritik an der Größe und an dem Recht des vorausgesetzten und beerbten Gottesglaubens. Und umgekehrt wird ein Glauben, der sich nüchtern an den Methoden und Ergebnissen mißt, um seiner selbst und um

3 L. Feuerbach: Grundsätze der Philosophie der Zukunft, 1843, § 60
4 K. Marx: Frühschriften, ed. Landshut, 1953, S. 207

Gottes willen von religiösen Inhalten und Bastionen lassen, die längst gestürmt oder ausgehungert sind, weil sie nicht für alle Ewigkeit gemacht waren. Er wird sich vielleicht sogar auf Wege einlassen, die noch nicht breit- und ausgetreten sind, wohl aber verheißungsvolle Spuren aufweisen.

Reiner Strunk

Wachsender Menscheneinsatz ins religiöse Geheimnis

1 EINLEITUNG

Häuptling und Zauberer; jede Religion hat Stifter

Nicht das einzelne Kind malt, sondern eine allgemein kindliche Weise in ihm. Und nicht der Mann aus dem Volk singt, sondern gemeinsame Not oder gemeinsamer Frühling singen aus ihm. Es ist die *Gruppe* eines Kindlichen oder eines Volkshaften, welche hier in Einzelnen lebt und durch sie hindurch sich äußert. Ein sozusagen begabtes Ich ist für die Erzeugung von Kinderbildern, für die Bildung von Volksliedern nicht notwendig. Ja diese ausdrucksvollen Gebilde verschwinden oder lassen nach, wenn, durch Geschlechtsreife hier, durch individuelle Wirtschaftsweise dort, das Gruppenlicht nicht mehr so allgemein-wirksam um den Kopf brennt. Die Entstehung eines Ich durch Geschlechtsreife hier, durch individuelle Wirtschaftsweise dort ist gewiß eine sehr verschiedene. Immerhin hebt sich im physiologischen wie im ökonomischen Fall ein in sich Abgesondertes, Eigenwilliges von bisheriger Gruppenseele ab. Diese Gruppenseele ist zweifellos auch in religiösen Bewegungen, Bildungen wirksam: doch in ihnen nun tritt schon lange vor der sogenannten fortgeschrittenen sozialen Differenzierung eine Art Persönlichkeit sui generis hervor. Glaubensbewegungen sind oft, ja in der Regel mit Antrieben unter oder außer dem Ich verbunden gewesen, mit Krampf, mit Panik, mit Besessenheit: trotzdem setzt die Gruppe hier einen Abgesonderten, einen Führer heraus. Primitive, die noch kaum Arbeitsteilung und keinesfalls Adel entwickelt haben, bei denen der Häuptling nicht hoch über den Stamm ragt, verehren doch den *Medizinmann.* Unter den urtümlichen Gentes besitzt der Häuptling zwar Autorität, doch keinen Nimbus, er ist primus inter pares, während der Zauberer auch in einer noch völlig genossenschaftlichen Gemeinschaft als von anderer Art gilt. Die geheimnisvollen Kräfte, die ihm zugeschrieben werden, die abseitige und oft sehr mühevolle Ausbildung, die er als Jünger der Geisterwelt erfahren hat, lassen ihn als Einzelnen und als Einsamkeit erscheinen, bereits vor jeder sozialen Abstufung. Die Sonderstellung des Zauberers, dann des magischen Lehrers ist folglich von der übrigen sozialen Differenzierung unabhängig; von daher das sehr früh auftretende magische Individuum. Als welches eben, kraft seines anerkannten eigenen »Charisma«, nicht auf den Platz warten mußte, den sonst in anderen Betä-

tigungen, erst die ausgebildete Klassengesellschaft, vorzüglich die beginnend und noch aufsteigend kapitalistische, dem Personhaften öffnet. Und daraus ergibt sich als weitere wichtige Eigentümlichkeit: Keine Religion hat ganz namenlos, das ist ohne einen - schwächer oder stärker - betonten Urheber begonnen. Volkslieder, selbst Heldengesänge können auch ohne die Übertreibungen, welche dem die Romantik gab, anonym entstehen, Religionen dagegen werden von einem Benannten mindestens geordnet und, wenn sie neu entspringen, gestiftet. Heilige Männer werden an den Anfang des Glaubens gesetzt, ja sie haben nun nicht nur Charisma wie primitive Zauberer oder auch spätere Wundermänner, sondern *Produktivität.* Darin stehen auch die älteren Typen, als die überwiegend Ordnenden, sind Stifter, in schwächerem Grad, auch ohne neuen Gott. Ein solch eindringlicher Kenner wie Frazer findet keine Ausnahme von dem Grundsatz, daß alle großen Religionen von eindrucksvollen Männern gestiftet worden sind (vgl. The Golden Bough, 1935, TV 2, p. 159 seq.). Nun zeigen sich freilich bemerkenswerte Staffelungen dieses Eindrucksvollen, solche der geringeren oder größeren, der verwischteren oder profilierteren Dichte, womit Legende einen genius religiosus überliefert hat. So etwa wirkt Kadmos matt, Orpheus neblig, Numa Pompilius allzu weihlich, es tritt wenig Gestalt mit ihnen vor. Sie bezeichnen einen Anfang, und er wird an sie geheftet, aber sie stehen neben ihren Gesichten, ihren selber nicht recht menschlichen. Und die mythischen Urheber der ägyptischen, der babylonischen Religion sind unvergleichbar viel unangreifbarer als Moses oder Jesus. Sie kommen fast ohne geschichtlichen Kern aus, sind bloße Zeichen eines religiösen Anfangs, Moses oder Jesus dagegen tragen ein Gesicht und überliefern, durch alle Legende hindurch, eine un-erfindbare, reelle Haltung. Selbst sind sie in den Glauben eingetreten, der ihren Namen trägt, als geschichtliche Personen haben sie einen bisherigen Glaubensinhalt mit ihrem Auftritt verändert. Daß allerdings die mehr ordnenden Urheber der ägyptischen und babylonischen Religion, auch der altchinesischen, altindischen, nicht entfernt so stark hervortreten wie Laotse oder Buddha, gar wie Moses und Jesus: dies widerlegt die Regel nicht, daß Religion, zum Unterschied von Volksgesängen und Ur-Epen, Stifter hat.

Aus drei Gründen nun sind einige Stifter undeutlicher und auch als selber weniger deutliche überliefert. Und dieselben Gründe geben zu gleich an, weshalb das Stiftertum erst mit Moses und Jesus so ganz befreit wird. Erstens liegen die undeutlichen Stifter meist weit *in der Zeit zurück,* Sage nennt sie, aber umhüllt sie zugleich. Es gibt keine schriftliche Aufzeichnung, die auf Kadmos, Orpheus oder Numa Pompilius zurückginge oder

auch nur einwandfrei aus ihren Tagen stammte. Und ohne eine solche werden Urlehrer leicht zu Personen einer Wanderfabel, die von Ort zu Ort läuft und selbst ein ursprünglich ausgeprägtes lokales Gesicht verwischt. Zweitens bleiben Stifter wenig profiliert, wenn sie sich, als überwiegende Ordner und Formulierer, wesentlich *innerhalb des Brauchs gehalten* haben. Wenn sie keinen Punkt bezeichnen, wo die bisher laufende Welle sich bricht, wo Entgegensetzung zum bisherigen Kult geschieht, kurz, wo ein neuer Gott gelehrt wird. Dafür ein Beispiel: die Ägypter zeichneten zwei sehr feierliche Stifter ihres Glaubens aus, Imhotep, einen Totenpriester zu Beginn der dritten Dynastie, und vor allem den göttlichen Schreiber Thot. Beide bleiben Legende, Thot ist sogar fast vollkommen mythisch; beide ragen nicht um Haupteslänge aus der religiösen Tradition, die sie bezeichnen. Hätte jedoch ein anderer ägyptischer Verkünder: der Pharao Amenophis IV., Prophet eines einen und einzigen Gotts, des Sonnengotts, mit seinem solaren Monotheismus reüssiert, dann wäre die Umbruchsteile vorhanden und Ägypten besäße einen profilierten Religions-Urheber, nicht nur einen abgeschwächten oder mythischen. Drittens freilich hätte auch Amenophis IV., der Ketzer, schwerlich die Profiliertheit von Moses und Jesus erlangt; und zwar aus diesem letzten Grund, weil *Naturreligion,* wie in Ägypten, Babylon und noch in den Veden vorhanden, *die Stifterfigur eo ipso weniger manifest macht.* Denn wo die Götter als Naturwesen erscheinen, wo sich im Himmel Menschliches nicht bedeutend eingetragen hat, kann auch ein Mensch als Heilslehrer den Himmel nicht deutlich betreten. Er verschwindet hinter natur-mythischen Bestimmungen oder wird gar durch sie ersetzt: der babylonische Götterkünder Oannes tritt so nur als Fischmensch aus dem Meer; Thot, der sagenhafte ägyptische Urlehrer, fällt zusammen mit Thot, dem Mondgott. Ja es ist der nicht ganz durchbrochene Hintergrund Naturreligion oder, bei Buddha, der große - Akosmismus, als an gleicher Stelle wie der Kosmos, wodurch Laotse und selbst noch Buddha, so profiliert er ist und so mächtig er in seiner Frohbotschaft auftritt, um etwas mythischer scheinen oder wieder mythischer werden als Moses und Jesus. Ein Stifter freilich ist überall, nur wird er dort erst ganz scharf manifest, wo er gegen überliefertes Brauchtum, gegen menschenleere Naturreligion seinen neuen Gott setzt; vor allem wo er sich mit seinen Gläubigen eifernd an ihn heftet. Dieses Sinns treten erst Moses und Jesus hervor, gemeinte Retter selber, nicht nur mythische Lehrer, nicht nur Fingerzeige der Rettung. Zwar wird der Name des Orpheus, auch der Name der naturmythischen Ordner-Stifter, noch bis herauf zum kosmomorphen Konfuzius, gar bis Zoroaster,

dem Messias des Astrallichts, mit den Göttern zusammen genannt, doch er bleibt vor ihnen zurück, verhält sich äußerlich zu ihnen. Der dionysische Stifter *verschäumt* vor seinem Naturgott, der astralmythische *verschießt* vor ihm, und selbst Buddha, die große Selbsterlösung, *versinkt am Ende* im Akosmos Nirwana. *Moses dagegen zwingt den Gott, mit ihm zu gehen, macht ihn zum Exoduslicht eines Volks; Jesus durchdringt das Transzendente als menschlicher Tribun, utopisiert es zum Reich.* Aber ob profiliert oder nicht, ob Natur und Transzendenz durchdringend oder nicht: Heilsworte werden allemal von Menschen gesprochen. Und Menschen sprachen in den Götter-Hypostasen allemal nichts anderes als *ersehnte Zukunft*, eine in diesen illusionären Hypostasen selbstverständlich nur selber illusionär erfaßbare. Wobei diese Illusion in einigen Beschwörungen an die Götter, gar an das Gottesreich, endlich zu kommen, eine solche sein konnte, welche gerade die Gegebenheit und ihre Ideologie, statt mit ihr zu versöhnen, als Blendwerk ansah und mit ihr keinen Frieden schließen ließ. Doch zu dieser Protestation, als zu einer rufenden, utopisch-radikalen und humanen, gehören Propheten, nicht Formulatoren eines Brauchs, auch wenn die Propheten wieder nur eine neue Art Gottillusion an Stelle der alten gesetzt haben. Bei Moses und bei Jesus enthielt diese neue Illusion zwar ebenfalls Unwirklichkeit, aber außer der schlechthin mythischen zuweilen auch eine ganz andere Art Unwirklichkeit, die eine des Seinkönnens, mindestens Seinsollens darstellen mag und so als Anweisung auf utopische Realität verstanden werden konnte. Es besteht also ein Funktionszusammenhang zwischen *wachsendem Selbsteinsatz der Stifter ins religiöse Geheimnis* einerseits und der eigentlichen Verkündigung, dem menschlich gewordenen Wunderabgrund auf der anderen Seite, auf der der Frohbotschaft. Und der wachsende Selbsteinsatz gründet sich schließlich in jenem spezifischen Überschreiten, womit jeder religiöse Akt beginnt und worin der produktive alle anderen Ausfahrten oder Vor-Scheine hinter sich läßt. Dies spezifische Überschreiten erweist sich, je reifer Religionen auftreten, als das einer nun allerstärksten Hoffnung, und zwar des *Totum einer Hoffnung, das die ganze Welt mit einer ganzen Vollkommenheit in Rapport setzt.* Ist die Weise dieser Vollkommenheit, bei wenig hervortretendem oder kosmisch verschwindendem Stifter, eine auswendig und wesentlich astralmythisch gebaute, dann mag sie sich allerdings, so wie sie aus despotischem Auftrag als Herrschafts-Ideologie, ja Herrschafts-Weihung entstanden ist, auch in ihrer Bauart besonders leicht mit sozialer Despotie, auch mit Patriarcha-lismus verbinden, das ist mit durchgehenden Dependenzen von außen her, von oben herab. Es ist dann nicht erst kirchlicher

Kompromiß erforderlich; vielmehr führt die genuine Glaubensstiftung selber, wie in Ägypten und Babylon, auf Herrschafts-Ideologie zurück und hinaus. Die Utopie der Vollkommenheit, so radikal und total sie als religiöse ist, wird hier durch ihren Inhalt zur bloßen höchsten Ideologie. Wo dagegen die Überschreitung, kraft plebejischer Bewegungen, Protestationen, Hoffnungen, kraft prophetischer, durchaus nicht konformer, sondern kontrastierender Stifter, entschieden in Zukunft und ins Totum einer Gemeinde vordrang, konnte die so entstehende Religion nur durch nachfolgende Kirchenkompromisse (oder Schlauheiten der Auslegung) konforme Ideologie werden. Die Predigt Jesu, als eine eschatologische, machte mit dem »vorhandenen Äon« am wenigsten Frieden; ebendeshalb machte sie auch gegen bloßen Lippendienst und Kirchenkompromisse am meisten empfindlich. Es war ihr bedeutend wesentlicher als anderen Religionen, Kontrast zu sein, indem sie durchaus als soziale Bewegung unter Mühseligen und Beladenen begann; sie hat diesen Mühseligen und Beladenen zugleich einen Impuls, ein Wertgefühl und eine Hoffnung gebracht, die die bloße Unterdrücktheit nie hätte finden können, mindestens viertausend Jahre hindurch so nicht gefunden hat. Dieser Impuls aber stammt aus stärkster secessio plebis in montem sa-crum, hier wurde das Überschreiten in toto endlich - rechtgläubig. Und wenn der Satz gilt: wo Hoffnung ist, ist Religion, dann wirkt das Christentum, mit seinem kräftigen Startpunkt und seiner reichen Ketzer-geschichte, als wäre hier ein Wesen der Religion endlich hervorgekommen. Nämlich *nicht statischer, darin apologetischer Mythos, sondern human-eschatologischer, darin sprengend gesetzter Messianismus.* Erst darin lebt - von Illusion, Gotthypostase, gar Herrentabu abgelöst - das *in Religion einzig bedeutbare Erbsubstrat: Hoffnung in Totalität* zu sein, und zwar sprengende. Aut Caesar aut Christus: ein anderes Reich geht mit diesem Kriegsruf auf als das der Herrschaft, auch als das des drückend Ungeheuren, in das die Religion als Mythos, vorzüglich als Astralmythos, ihre apologetischen Beschwichtigungen, ihre noch nicht sprengenden Hoffnungen setzte. Die Stärke gerade einer sprengenden Vollkommenheit ist wachsend und reich gewesen, so auch unleugbar die Tiefe der projizierten Wunsch-Götterbildung, die der Intensität des menschlichen Einsatzes entspricht. Jede Religion hat Stifter, das bedeutet also zugleich: Religion war in ihren Beschwörungen, selbst zuweilen noch unter der Decke und den überwiegenden Ideologien des Herren-und Stern-Mythos, eine allerernsteste Versuchung des Namens umfassender Vollkommenheit. Eine Versuchung aus Elementen des Rauschs oder der Besonnenheit, des Anthropomorphen oder des Kosmos, der prometheischen

Empörung oder des hypostasierten Friedens; wobei die Religionen der Protestation mindestens die menschlichsten Projektionen und Hypostasen ins Ungeheure darstellen.

Ein Numinoses, auch im religiösen Humanum

Es gibt ein frommes Gefühl, wonach mehreres nicht geheuer ist. Das kann blind machen, aber es kann auch um die Ecke sehen lassen, wo anderes, ungewohntes Leben umgehen mag. Auch der Nicht-Fromme setzt, wenn er kein Plattkopf ist, nicht sein gewohntes Sein und Sehen als Maß der Dinge, die sind und nicht sind. Gar religiöses Gefühl steht schlechthin gegen das freche, selbst gegen jenes gemütlich-liberale, das sich an sich selbst erbaut und noch sein Jenseits als recht verständig und umgänglich denkt. »Ach, wie so gar nichts sind die Menschen«, meint dagegen die Bibel und ist durchaus nicht menschenfeindlich. »Meine Wege sind nicht eure Wege, meine Gedanken sind nicht eure Gedanken«, sagt der Bibelgott und ist hierbei durchaus nicht als Dämon dargestellt. Dieses Entlegene, ja eben dieses Grauen der *Schwelle* gehört zu jeder religiösen Beziehung, oder sie ist keine. Rudolf Otto hat von hier aus und, wohlverstanden, nur in diesem einen Bezug recht, wenn er das »Ganz Andere« als Zeichen des religiösen Gegenstands angibt und das »Schauernd-Numinose« als Aura des Heiligen. Der frühere Karl Barth hat von hier aus und, wieder wohlverstanden, nur als dieses Antidoton recht, wenn er den hanebüchen-illiberalen Satz verficht: »Göttliches spricht ein beständiges Nein in die Welt.« Wenn er lehrt: »Die Wirklichkeit der Religion ist das Entsetzen des Menschen vor sich selbst«, und: »Unendlichkeit, die wir Menschen uns allenfalls zu erdenken vermögen, ist gemessen an unserer Endlichkeit und also selbst nur unendliche - Endlichkeit« (Der Römerbrief, 1940, S. 252, S. 286). Das als Gott Geglaubte wird hier zwar als völlig unvermittelbarer Despotismus von menschlicher Teilnehmung (»Föderaltheologie«) ferngehalten, aber um diesen grotesken Preis wird auch das - Humanuni, das Cur Deus homo, vor der Trivialität geschützt, in das es ein allzu umgänglicher Liberalismus gebracht hat. Die Kirche, sagt Barth, hat Gott fort und fort an den Menschen verraten, das ist an die Anschläge und Denkbewegungen undurchbrochener, unüberstiegener Kreatur; so ruft Barth *Deus absconditus* dagegen auf, als welcher mit dem Gott-Despoten nun doch nicht zusammenfällt. Religion, zuhöchst als christliche, gibt vielmehr aufgewühlte Subjektivität und ihren Anteil am Kultobjekt; Barths

extrem-heteronomes Credo freilich sieht aus, als wolle er den Menschensohn als Mittler, also das Christentum selber aus dem Christentum entfernen. Aber trotz dieser ahumanen Groteske, einer, die schließlich auch einen Molochpriester nicht verhindert, ja darin bestätigt hätte, einer zu sein, trotz dieses Mißbrauchs des Tertullianischen und ursprünglich gar nicht dunkelmännischen oder durchaus irrationalistischen Credo quia absurdum enthält Barths Theologie eine bedeutende Mahnung. Denn sie verteidigt fanatisch ein Ehrfürchtiges und eine Sphäre, die gerade im Subjektbezug der Religion so leicht verlorengehen, bis zum faden Psychologismus oder zum Moralin-Ersatz des Bildungsphilisters hinab. Das illiberale Element der Tabu-Theologie kann und muß - nach mächtiger, ihres Humanum mächtiger Entgiftung - zum religiösen oder metareligiösen Humanismus herübergezogen werden: nicht damit dieser irrational, sondern gerade umgekehrt, damit er nicht dumm werde. Nur am Deus absconditus ist das *Problem* gehalten, was es mit dem legitimen Mysterium *Homo absconditus* auf sich habe. Was die Gemeinde in ihrer letzthin angemessenen Sphäre, in einer nicht-psychologisierten, nicht säkularisierten, an Reich enthalte. So wahr es ist, daß das sogenannte Mysterium tremendum zur Ideologie autoritärer Reaktion tauglich sein kann und zu ihrer niederträchtigen Irra-tio, so sicher bildet die Unübertragbarkeit immanent-gewohnter Kategorien ein erstes Kriterium der religiösen Schicht. Wie wenig reaktionäre Irratio mit diesem Kriterium verbunden zu sein braucht, geht allein schon daraus hervor, daß es auf Dunkelmännerei und auch auf despotischen Theismus keineswegs begrenzt ist, im Gegenteil. Daher sagt der zuverlässig rationale Pantheist Spinoza: »Ferner, um auch von Verstand und Willen, welche man Gott gewöhnlich zuschreibt, hier etwas zu sagen, so muß, wenn Verstand und Wille zu Gottes ewigem Wesen gehören, unter beiden Eigenschaften gewiß etwas ganz anderes verstanden werden, als was man gewöhnlich darunter versteht; denn Verstand und Wille, welche das Wesen Gottes ausmachten, müßten von unserem Verstand und Willen völlig verschieden sein (a nostro intellectu et volun-tate toto coelo differre deberent) und könnten nur im Namen sich gleich sein, nicht anders nämlich, als der Hund, das himmlische Sternbild, und der Hund, das bellende Tier, sich gleich sind« (Eth. I, Lehrsatz 17, Anm.). Und entscheidend bleibt: *das Ganz Andere gilt auch für die schließlichen Human-Projektionen aus Religion.* Das Ganz Andere gibt auch allem, was unter Vergottung des Menschen ersehnt worden ist, erst die angemessene Abmessung der Tiefe. Das Ganz Andere gibt der Hybris des Prometheus jenen wirklichen Him-

melssturm, welcher das Prometheische von der Flachheit bloßer Individualität unterscheidet und von der dürftigen Vermenschlichung des Tabu. Das Ganz Andere dringt mit seinem Abgrund in die Hybris Thomas Münzers und macht sie zur Mystik, zur aufbegehrenden, Reich erbenden: »Wie uns denn allen in der Ankunft des Glaubens muß widerfahren, daß wir fleischlichen Menschen sollen Götter werden, durch die Menschwerdung Christi, und also mit ihm Gottes Schüler sein, von ihm gelehrt und vergottet sein.« So enthält dies Numinose im regnum humanum selber statt der entmannenden Kapitulation vor einer schlechthin heteronomen Erhabenheit und ihrem Oben, das als eines gilt, weil der Mensch nicht darin vorkommt, umgekehrt jenes selber ganz andere Ganz Andere, das nicht groß, nicht überwältigend genug von dem, was des Menschen ist, denken kann. Wonach solch mächtiges Überraschen, wenn es in die religiös bezeichneten Inhalte, die es freihalten, eindringt, diese nicht als das Erdrückende, sondern konträr als das - Wunderbare herankommen läßt. Unübertragbarkeit immanent-gewohnter Kategorien auf die religiöse Sphäre, gerade dieser Sprung macht sich als höchste Menschen-Utopie kenntlich, wenn Paulus sagt: »Das kein Auge gesehen hat und kein Ohr gehört hat und in keines Menschen Herz gekommen ist, das hat Gott denen bereitet, die ihn lieben« (1. Kor. 2,9). Das Wunderbare als das Ganz Andere in Ansehung der religiösen Objektwelt ist hier deutlich das *eigenste Freuden-Mysterium,* triumphierend im religiösen, das ist sich noch selber zum Ganz Anderen sprengenden Hoffnungsinhalt des Menschen. Und das Christentum hat zwischen der religiösen Subjektwelt und dem Tabu der bisherigen religiösen Objektseite die Vermittlung pointiert, welche hier Reich genannt wird, das Reich Gottes. Aber damit geht der Subjektseite erst recht ein Ganz Anderes in ihrem Objekt auf, nämlich das Geheimnis der Raumhaftigkeit ums höchste Objekt: die religiöse Subjektseite wird nun auch noch mit diesem versehen, als mit dem Mysterium des Reichs. Gott wird zum Reich Gottes, und das Reich Gottes enthält keinen Gott mehr, das ist: diese religiöse Heteronomie und ihre verdinglichte Hypostase lösen sich völlig in die Theologie der Gemeinde auf, aber als einer, die selbst *über die Schwelle der bisherigen Kreatur, ihrer Anthropologie und Soziologie getreten ist.* Deshalb hat gerade die Religion, die das Reich Gottes mitten unter den Menschen proklamierte (vgl. Luk. 17,21), das Ganz Andere am entscheidendsten gegen den alten Adam und die alte Gewordenheit gehalten: hier als Wiedergeburt, dort als neuen Himmel und neue Erde, als Verklärung der Natur. Es ist dieser Grenzinhalt des Wunderbaren, also total Gelösten, welcher noch die beste menschliche Gesellschaft zum

Mittel eines Endzwecks macht, zum Endzweck des total Gelösten, das religiös im Reich gedacht worden ist. Und dessen Unerreichtheit sich auch in der besten Gesellschaft kenntlich macht: als unaufgehobene Hinfälligkeit der Kreatur, unaufgehobene Unvermitteltheit der umgebenden Natur; - infolgedessen auch gegen allen partialen Optimismus mehrerer, aus dem *Totum der Utopie* herausgefallener Sozialutopien steht. Gewiß, das Wunschbild in sämtlichen Religionen, und wie stark erst in denen der messianischen Heraufbringung von Heimat, ist Wohnlichkeit im Dasein, aber eine solche, die das Dasein nicht in seinen bereits übersichtlichen und gleichsam lokalpatriotischen Zweckreihen begrenzt sein läßt. So daß sich Religion, *im ständigen Finalbezug zum letzten Sprung und utopischen Totum* mit allen ihren Ethisierungen und glatteren Rationalisierungen nicht erschöpft, sich selbst bei ihrem stärksten Ethisierer, bei Konfuzius, mit Moralität und Übersichtlichkeit nicht erschöpft. Wunschinhalt der Religion bleibt Wohnlichkeit im *Geheimnis* des Daseins, als einem mit dem Menschen vermittelten und seinem tiefsten Wunsch, bis zur Wunsch-Ruhe, zugeneigten. *Und je weiter gerade das Subjekt mit seinen Religions-Stiftern ins Objekt-Mysterium eines als höchstes Außen oder höchstes Oben gedachten Gottes eindringt und es überwältigt, desto mächtiger wird Mensch in Erdhimmel oder Himmelserde mit Ehrfurcht der Tiefe und Unendlichkeit geladen.* Der wachsenden Humanisierung der Religion entspricht so keinerlei Entspannung ihrer Schauer, sondern konträr: das Humanuni gewinnt nun das Mysterium eines Göttlichen, eines Vergottbaren hinzu und gewinnt es als Zukunftsbildung des Reichs, aber als des rechten. Ja diese Projektion gebrauchte und gebraucht sogar das Erhabene eines Außen und Oben, wie es vor allem in Ägypten und Babylon bezeichnet worden war, trotz der buchstäblich heillosen Herren-Ideologie astralmythischer Überwölbung und Statik als Erziehung zum menschhaltigen Universum und seiner Tiefe. Mehr: die das Humanum einbeziehende und mit ihm kulminierende Ehrfurcht braucht noch das im Sterndienst einmal besonders hoch erfahrene, an der Größe der Natur erfahrene Numino-sum als Korrektiv, um die religiöse Gegenständlichkeit seiner selbst zu bewahren, das ist eben, um vom Menschen nicht groß und nicht geheimnisvoll genug zu denken. So gehört überall diese Verfremdung zur Religion, auch als einer utopisch gesehenen, als einer ganz ohne Obskurantismus gesehenen. Ihr Obskurum - »Der Herr hat geredet, er wolle im Dunkel wohnen« (1. Kön. 8,12) - ist nicht eines des Aberglaubens, der zu wenig Wissen ans Schicksal gesetzt hat, sondern eines des Wissen-Gewissens, das sich von Nicht-Geheurem in der Tiefe dauernd umgeben

sieht und es nicht anders aufgelöst, nicht anders vermittelt hofft als zum - Wunderbaren. Der Phöbus post nubila, in dem vor allem der messianische Glaube sein kämpfendes Licht und sein wahrhaft rotbrünstiges hatte, ist keinerlei bereits vorhandene Konsonanz und überhaupt keine, die schlechterdings die Wolken vernichtet hätte; sie hat ihnen nur das Heimatlose genommen. Solches Wissen-Gewissen als das angegebene Erbsubstrat der Religion, das ist als das Eingedenken dessen, *Hoffnung in Totalität* zu sein, erfaßt zugleich das Wesen der Welt in ungeheurer Schwebe, zu einem Ungeheuerlichen hin, von dem die Hoffnung glaubt, die aktive Hoffnung betreibt, daß es ein gutes sei. Des Sinns, daß Religion die Sphäre bezeichnet, wo die Furcht des Menschen - vor dem Nicht-Geheuren in ihm selbst und im Weltwesen - aus tiefer Nähe, tiefer Ferne zurückhallen kann als Ehrfurcht.

Dies vorausgesetzt, drang frommes Gefühl stets in sein Oben ein. Der Mensch will bei den Mächten dabei sein, an die er glaubt, und wenn er sich ihnen noch so unterworfen fühlt. Wie erst dann, wenn er sich ihnen, als aus verwandtem Stoff, vermittelt fühlt, griechisch, sodarm vor allem, im geheimeren Ebenbild, jüdisch-christlich. Die Glaubensstifter setzen sich selber wachsend in ihr Ganz Anderes ein, schlagen es wachsend zum Geheimnis eines menschlichen oder mit Menschen vermittelten Inhalts. Dazu wirkt die Kraft dieser freien, der Ruf dieser andächtigen *Eindringung*, das: »Ich lasse Dich nicht, Du segnest mich denn« (1. Mos. 32,27). Wie oft hat in dieser Eindringung der Mensch erkannt, daß er besser ist als seine Götter; wie mächtig sprang daraus - nicht selbstgefällige Hausbackenheit, der emanzipierte Philister statt Prometheus, sondern gerade das Stiftertum eines neuen *Mysteriums*. Und das Entscheidende: auch in den weitesten astralmythischen Gesichten, in Verfremdungen, die fast völlig zu apologetischen Entfremdungen geworden waren und zu Ideologien eines despotisch-statischen Oben, hat doch am utopischen Ende, und so herauspointierbar, auch noch ein unbekannt Menschliches gesprochen, vorgesprochen, es selber und das Unbekannte in und vor ihm. Numen, Numinosum, Mysterium, gar Nein zur vorhandenen Welt sind nie ein anderes als das *geheime Humanum* selber. Wohlverstanden: das geheime, das sich noch verborgene, das durch den Sprung des Ganz Anderen vom bekannten und seiner immanent-gewohnten Umwelt verschiedene. Die nie erschienenen Inhalte im Abgrund des Existierens erhalten im religiösen Ineffabile das Zeichen, daß sie nicht vergessen und nicht zugeschüttet werden. Sie erhalten, dezidiert in der Bibel, die allemal offen gehaltene Hoffnung, daß ihnen eine Zeit wie ein Raum der Adäquatheit utopisch zu-

geordnet ist, gedacht als Reich. Und sowenig wie das religiöse Selbst sich mit dem kreatürlich vorhandenen Menschen deckt und sowenig wie religiöse Geborgenheit mit dem selbstgefälligen Einspinnen des Positivismus in den empirischen Lebensinhalt zusammenfällt: sowenig fällt der religiöse Reichsgedanke, seinem intendierten Umfang und Inhalt nach, selbst mit irgendeinem der Sozialutopie ganz zusammen. Der Reichsgedanke hat deren Wege als Vorbereitung des letzten Sprungs bei den Chiliasten gesetzt, anerkannt und gefordert, er tritt in den Evangelien nicht als himmlisches Jenseits, sondern als neuer Himmel und neue Erde auf, aber er enthält, in seinen Antizipationen, ein Absolutum, worin noch andere Widersprüche als die sozialen aufhören sollen, worin auch der Verstand aller bisherigen Zusammenhänge sich ändert. Gewiß bleibt wahr, was Engels, in einer frühen Carlyle-Kritik, über das Reich als Inwendigkeits- und Pfaffen-Konstruktion sagt: »Es sind wiederum die Christen, die durch die Aufstellung einer aparten >Geschichte des Reiches Gottes< der wirklichen Geschichte alle innere Wesenhaftigkeit absprechen und diese Wesenhaftigkeit allein für ihre jenseitige, abstrakte und noch dazu erdichtete Geschichte in Anspruch nehmen, die durch die Vollendung der menschlichen Gattung in ihrem Christus die Geschichte ein imaginäres Ziel erreichen lassen, sie mitten in ihrem Lauf unterbrechen« (MEGA I 2, 1930, S. 427). Es ist aber diese Ablehnung auch religiös so wahr, daß nicht zuletzt ein Joachim di Fiore ihr zugestimmt hätte, ja am leidenschaftlichsten; jedoch deshalb, gerade deshalb sind Sozialgeschichte und Sozialutopie, ist selbst eine erlangte klassenlose Gesellschaft vom Summum bonum des religiös-utopischen Reichs durch jenen Sprung geschieden, den die Sprengintention von Wiedergeburt und Verklärung selber setzt. *Das Reich bleibt der religiöse Kernbegriff*, in den Astralreligionen als Kristall, in der Bibel -mit totalem Intentions-Ausbruch - als Herrlichkeit. In allen diesen Unbedingtheiten ist eine Schrankenlosigkeit des Verlangens, deren Hybris noch die des Prometheus erweitert und deren »Ich lasse Dich nicht, Du segnest mich denn« in der Demut des Gnadenbegriffs nicht untergeht. Denn selbst die Gnade, wenn sie auch fern zur Kraft des Menschenwillens und nicht aus dem Verdienst der Werke sein soll, so ist ihr Begriff doch aus der Hoffnung auf Sprung und auf die Würdigung, sich zum Vollkommensten bereithalten zu können. Von daher eben jene unüberhörbare Nicht-Passivität auch noch in den dicksten Gottformen der Religion, von daher das Superadditum ungeheuerster Ungenügsam-keit in jedem frommen Schauder, auch wenn er herabzuwehen scheint von oben. Von daher die schließliche Verwandlung, Aufbrechbarkeit des astralmythischen

Fremdmysteriums zum Mysterium eines Citoyen des Reichs und seines Paradox-Verhältnisses zur Gewordenheit. Von daher endlich vor allem das stärkste Paradox in der an Paradoxen so reichen religiösen Sphäre: *die Eliminierung des Gottes selber*, damit gerade das religiöse Eingedenken, mit Hoffnung in Totalität, offenen Raum vor sich habe und keinen Spukthron aus Hypostase. Was nicht weniger bedeutet als eben das Paradox: Die religiöse Reichsintention als solche *involviert Atheismus, endlich begriffenen.* Sofern dieser ja nicht nur den Aberglauben vertreibt, um an dessen Stelle ein ebenso dürftiges Negativum zu setzen, wie der Aberglaube ein windiges Positivum war. Sondern sofern Atheismus das unter Gott, das heißt unter einem *Ens perfectissimum* Gedachte aus dem Anfang und aus dem Prozeß der Welt entfernt und es statt eines Faktums zu dem bestimmt, was es einzig sein kann: zum höchsten utopischen Problem, zu dem des Endes. Die Stelle, die in den einzelnen Religionen durch das unter Gott Gedachte besetzt, durch das zu Gott Hypostasierte scheinreal ausgefüllt worden ist, ist nach Wegfall ihrer scheinrealen Ausfüllung nicht selber weggefallen. Denn sie erhält sich allemal als Projektionsort an der Spitze utopisch-radikaler Intention; und das metaphysische Korrelat zu dieser Projektion bleibt das Verborgene, das noch Undefiniert-Undefinitive, das real Mögliche im Geheimnis-Sinn. Die durch den ehemaligen Gott bezeichnete Stelle ist so nicht selber ein Nichts; das wäre sie erst, wenn Atheismus Nihilismus wäre, und zwar nicht bloß einer der theoretischen Hoffnungslosigkeit, sondern der universal-materiellen Vernichtung jedes möglichen Ziel- und Vollkommenheitsinhalts. Der Materialismus, als Erklärung der Welt aus sich selbst, hat nur als mechanischer auch noch die Stelle der früheren Gott-Hypostase am Rand ausgelassen; aber er hat auch Leben, Bewußtsein, Prozeß, Umschlag von Quantität in Qualität, Novum, Dialektik insgesamt ausgelassen. Und selbst der mechanische Materialismus, wenigstens in der Form Feuerbachs, muß einen eigenen Raum in der Anthropologie übriglassen, um die religiösen Projektionen dort, als in ihrem »Ursprung und Gegenstand«, unterzubringen. Es war, wie zu zeigen sein wird, bei Feuerbach eine platte, eine fixe Anthropologie, eine nicht allein geschichts- und gesellschaftslose, abstrakte und generelle, sondern dazu eine aus kaum erweitertem Mensch-Vorhandensein; doch immerhin betraf Feuerbachs anthropologische Kritik der Religion religiöse Inhalte so, als wären sie keineswegs nur Nichts, wie im Nihilismus. Und der echte Materialismus, der dialektische, hebt eben die Transzendenz und Realität jeder Gott-Hypostase auf, ohne aber das mit einem Ens perfectissimum Intendierte aus den letzten Qualitätsinhal-

ten des Prozesses, aus der Realutopie eines Reichs der Freiheit zu entfernen. Ein Vollziehbares, kraft des Prozesses Erwartbares ist im dialektischen Materialismus durchaus nicht verneint: vielmehr ist seine Stelle gehalten und offengehalten wie nirgends. Das macht: das Reich, selbst in säkularisierter Form, wie erst in utopisch-totaler, *bleibt als messianischer Front-Raum auch ohne allen Theismus,* ja es bleibt, wie von Prometheus bis zum Messiasglauben jede »Anthropologisierung des Himmels« wachsend gezeigt hat, *überhaupt nur ohne Theismus.* Wo der große Weltherr, hat die Freiheit keinen Raum, auch nicht die Freiheit - der Kinder Gottes und nicht die Reichsfigur, die als mystisch-demokratische in der chiliastischen Hoffnung stand. Utopie des Reichs vernichtet die Fiktion eines Schöpfer-gotts und die Hypostase eines Himmelsgotts, doch eben nicht den End-Raum, worin Ens perfectissimum den Abgrund seiner noch unvereitel-ten Latenz hat. Dasein Gottes, ja Gott überhaupt als eigene Wesenheit ist Aberglaube; Glaube ist einzig der an ein messianisches Reich Gottes - ohne Gott. Atheismus ist folglich so wenig der Feind religiöser Utopie, daß er deren Voraussetzung bildet: *ohne Atheismus hat Messia-nismus keinen Platz.* Religion ist Aberglaube, wo sie nicht das ist, was sie ihrem gültigen Intentionsinhalt nach in ihren historischen Erscheinungen wachsend bedeuten konnte: unbedingteste Utopie, Utopie des Unbedingten. Nicht-Vorhandenheit, Nicht-Gewordenheit ist die reelle Grundbestimmung des Ens perfectissimum, und wäre es geworden, so wäre es kein von seinem Reich verschiedenes, als Gott hypostasiertes. Die Hypostase Gott in den Religionen, die sie setzen (der Taoismus, gar Buddhismus setzen sie nicht), ist im Sinn eines Weltschöpfers oder auch Weltregierers einzig Unwissenschaft, ja Anti-Wissenschaft, und sie ist für einen Glaubenssinn, der sich für zu gut oder auch zu tief hält, um zurückgebliebenes wissenschaftliches Bewußtsein, gar Vitzliputzli-Nonsens darzubieten, allerhöchstens die mythologisierte Statthalterschaft einer Hoffnung wie Allerheiligen aller - ohne Herrn. Die Geschichte des Bewußtseins der Menschen von Gott ist so keineswegs die Geschichte des Bewußtseins Gottes von sich selbst, wohl aber des jeweils höchstmöglichen Front-Inhalts der in ihrem Vorwärts, ihrem Oben, ihrer Tiefe offenen Existenz. Alle höheren Religionen sind so selber gespeist von der Front-Intensität radikaler Sehnsucht und den gesuchten Antizipierungen eines Ens perfectissimum, das den Zielinhalt dieser Sehnsucht ausmacht. Das Antizipierende setzt in der Kunst einzig Vor-Schein, doch in der Religion, wo Unbeteiligt-Genießendes gänzlich fehlt, letzthin Vor-Existenz unserer selbst in totaler Betroffenheit. Und das Existieren wird darin, dem Ernst des Transcendere

gemäß, ein verwandeltes, eben eines der versuchten Wiedergeburt zum neuen Menschen, durch den Stifter und seinen Gott hindurch. Die Natur selber wird in der christlichen Apokalypse verwandelt, sie geht, zum Unterschied von aller Ideallandschaft des ästhetischen Vor-Scheins, eben erst durch Untergang hindurch zu ihrer Verklärung. *Verwandlung* also macht im Atheismus der Religion, über ihr, das letzte Kriterium ihrer Sphäre aus, ein Kriterium, das ebenfalls aus dem frommen Eindringen ins Oben, ins Werdenwollen wie das unter Gott Intendierte erfließt. Judentum, Christentum, als die höchsten Religionen, zeigen den ganzen intendierten Ernst dieser Verwandlung; gerecht werden kann ihm freilich einzig ein Wissensbegriff, der sich selbst um das religiöse Gewissen bereichert hat. Und das Ende der Religion ist so, in diesem Wissen, als begriffener Hoffnung in Totalität, nicht einfach keine Religion, sondern - in den Weiterungen des Marxismus - Erbe an ihr, meta-religiöses Wissens-Gewissen des letzten Wohin-, Wozu-Problems: Ens perfectissimum.

Lebt doch der darauf gerichtete Wille des Aufwärts gerade in dem des Vorwärts fort. Wenn das Volk einem Stifter nachlief, so lief es letzthin einem Seinwollen wie im Himmel nach. Diese Sursum corda gilt erst recht dann, wenn der Himmel keineswegs ein vorhandenes Ganz Anderes ist, sondern, als neuer Himmel, neue Erde, ein utopisch aufgegebenes; das Sursum corda trägt so gerade das religiöse, nämlich messianische Erbsubstrat. Religionsstifter trieben es schon lange messia-nisch, bevor die Juden das Messianische beim Wort genommen, zur Grundreduktion des Religiösen, zur Reichsbildung schlechthin gemacht haben. *Der Messianismus ist das Salz der Erde - und des Himmels dazu; damit nicht nur die Erde, sondern auch der intendierte Himmel nicht dumm werde.* Was das Numinose versprach, das will das Messianische halten: sein Humanum und die ihm adäquate Welt sind nicht nur das Ungewohnte, gar Unbanale durchaus, sondern die ferne Küste im Frühlicht. Und es war ein langer Weg, bis die Stifter sich selbst, mit der menschlichen Latenz, in den Namen ihres Gottes begeben haben. Bis die Geschichte der Gottesvorstellungen vom Fetisch zum Stern, zum Exoduslicht, zum Reichsgeist durchlaufen worden ist und abgelaufen ist. Bis der Glaube von den Projizierungen eines göttlichen Dunkels und himmlischen Throns zum Inkognito und zum Verweile-doch in die Nähe gekommen ist oder kommen wird. Alle Religion war Wunschwesen, mehr bemengt als irgendwo mit Aberglaube und Illusionen, aber sie war kein zersplittertes oder begrenztes Wunschwesen, sondern totales, und keine völlig nichtige Illusion, sondern versucherische, mit einer Vollendung im Sinn, die nicht ist. Jeder Religion, selbst der

astralmythischen, fiel es leichter, ans Unsichtbare als ans Sichtbare zu glauben, und ihr Gottesinhalt fiel sowenig mit der handlichen Art Wirklichkeit zusammen wie der religiöse Durchbruch mit dem bisherigen Menschen und seiner - wie sonderlich die Propheten klagten - im argen liegenden Welt. Der unter Gott gedachte und ersehnte Inhalt ist der vorhandenen Wirklichkeit so überlegen, daß er, trotz aller Realitäts-Hypostasen, wachsend ein utopisches Ideal darstellt, das von seinem Nicht-Sein nicht widerlegt wird. Ein Noch-Nicht-Sein, wie es die Realitätsart konkreter Ideale bezeichnet, ist zwar nie und nimmer ein Noch-Nicht-Sein Gotttes; die Welt ist keine Maschine zur Erzeugung solch oberster Person, als eines gasförmigen Wirbeltiers, wie Häckel sie mit Recht bezeichnet hat. Rilke, Bergson, selbst der frühe Gorki haben sich, auf verschiedene Art, in solcher Gottmacherei vergebens ausgezeichnet, und Lenin nannte dergleichen Bemühungen mit Recht Nekrophilie. Atheismus, der weiß, was das heißt, geht nicht, in kärglicher Imitation der Stifter, zur Gottmacherei zurück, wohl aber geht er, *mit ein für allemal weggefallener Gott-Hypostase, zu dem unbedingten und totalen Hoffnungsinhalt,* der unter dem Namen Gottes so wechselnd experimentiert worden ist. Experimentiert mit einer Unmenge von Aberglaube, Illusion, Unwissenheit, wie allbekannt, mit einer Hypostase der undurchschauten Gesellschafts- und Naturmächte zu jenseitigem Schicksal. Aber es waren doch ebenso hochbedürftige Menschen, die in Protestation gegen dies Schicksal es magisch-mythisch wenden oder zum Guten beschwören wollten; - so ist die religiöse Phantasie keinesfalls in toto durch die erlangte Entzauberung des Weltbilds zu erledigen, sondern einzig durch einen spezifischen philosophischen Begriff, der dem letzthinnigen Intentionsinhalt dieser Phantasie gerecht wird. Denn mitten in allem lebte und erhebt sich dies Seufzen, Beschwören, Predigen ins Morgenrot; und noch mitten in dem - sehr leicht notierbaren - Unsinn an Mythischem lebte und erhebt sich die unabgegoltene, nur in Religionen glühend gewesene Sinnfrage nach dem unausgemachten - Sinn des Lebens. Erhebt und exzitiert gerade den echten Realismus, als eine Frage, die sowenig mit dem Unsinn um Mythisches zusammenfällt, daß noch jeder Sinn durch sie seinen Ernst erhält. Notwendig ist dergestalt -kraft des besonders totalen Wunschzugs von dieser Sphäre her - eine neue *Anthropologie der Religion.* Und fällig ist - kraft des besonders total intendierten Vollkommenheitswesens in dieser Sphäre - eine neue *Eschatologie der Religion.* Beides ohne Religion, doch beides mit dem berichtigten, dem unabgegoltenen Problem solch ungeheurer Flügelbildungen der Menschheit. Wechselnder

Flügelbildungen, auch einander unverträglicher, auch solcher mit ganz offenbaren Narrenparadiesen in der Gegend, doch eben mit lauter Versuchungen des ungemeinen Sinns -nach Maßgabe des menschlich-gesellschaftlichen Horizonts. Kadmos, Orpheus, und die olympischen Götter Homers, die Totensonne Ägyptens und der Astralmythos Babylons, das chinesische Tao, Moses oder der Exodus, die pointierten Gottmenschen Zoroaster, Buddha und Jesus bezeichnen darum eben den *wachsenden Einsatz des Stifters in die ex perimentelle Frohbotschaft eines Ens perfectissimum;* wobei der soziale Auftrag zu dieser Eindringung und der Menschgehalt ihres Perfectum sich stets entsprechen. Im Astralmythos verschwindet der Stifter, sein Gott ist völlig Auswendigkeit aus Sternlicht; im Christentum wird der Stifter die Frohbotschaft selber, und sein Gott verschwindet schließlich in einem einzigen humanen Allerheiligen. Wo Hoffnung ist, ist so in der Tat Religion, aber da der absolute Inhalt der Hoffnung selbst in der Intention noch so ungefunden ist, gibt es auch einen dermaßen variierenden Phantasie-Fundus der Religionen als der Versuchungen des utopischen Totum. Indes alle eben sind letzthin diesem Totum zugeordnet, und zwar, da sie Religionen sind, dem Totum als jenem Ganz Anderen, das ebenso, *in Ansehung der menschförmigen Verwandlung (Reichsbildung)*, das gar nicht mehr Andere, sondern das ersehnte Eigentliche bedeutet...

2 Stifter, Frohbotschaften und Cur Deus homo

Stifter, der zur Frohbotschaft: bereits selber gehört: Moses, sein Gott des Exodus

Der besonders heftige, eifernde Sprecher kann nicht sagenhaft verdeckt werden. Er steht leibhaftig in seinem überlieferten Bild, wirkliche Stimme schlägt durch Fabeln. So bei *Moses*, dem frühesten Führer eines Volks aus der Knechtschaft. Moses ist zeitlich der erste profilierte Stifter, und er ist der menschlich sichtbarste geblieben, ein Mann. Ihn zur Sage zu machen, wie Abraham, Isaak, Jakob, die in der Tat bloße israelitische Stammesnamen darstellen, vielleicht sogar kanaanitische Götter, zurückdatierte, das wurde vergeblich versucht. Hat sich doch selbst an der Josefsgeschichte, der Vorgeschichte des Moseswerks, Auflösung zur Sage nie ganz bewährt. Josef sollte einer Wanderfabel zugehören, derjenigen vom jüngsten Bruder, den seine älteren Brüder beneiden. Josef sollte sogar die Variante eines babylonischen Lichtgotts, des Tammuz, sein, der im Westland untergeht. Aber nun stellt sich heraus, daß selbst die Josefsgeschichte und die Person dieses Reichskanzlers viel geschichtliche Wahrscheinlichkeit für sich hat. Denn Josef weiß etwas von Ägypten, was keine erfundene oder bloß auf Westland aufgelegte Sagenfigur wissen kann. Seine dem Exodus Jahrhunderte vorhergehende Geschichte zeigt auffallend stark ägyptische Lokalfarbe: die Riten der Belehnung (1. Mos. 41,42) sind ebenso genau wie richtig angegeben, ebenso richtig sind die Angaben über die Tote Hand der ägyptischen Kirche (1. Mos. 47,22 und 26). Also liegt nicht einmal in der so weit zurückliegenden Josefsgeschichte ein Präzedenzfall vor, um Moses und den Exodus in Fabel aufzulösen; auch wenn der bis jetzt bekannte ägyptische Gegenbericht zu diesen Ereignissen lückenhaft und fragwürdig ist. Es gab ägyptische Reichskanzler aus semitischem Stamm, und die erst 1887 aufgefundenen Tontafeln von Teil el Amarna bezeugen, daß kanaanitische Könige den Pharao um Hilfe gegen eindringende »Ibri« gebeten haben. Noch freigebiger allerdings als Josef wurde Moses von jenem Sagenkranz umgeben, den die Mythenforschung, besonders die babylonische, selber erst geflochten hat. Dabei hat noch kein Volk ohne geschichtlich-realen Grund, sozusagen freiwillig, von Tagen seiner Knechtschaft und Entwürdigung erzählt. Dabei hat noch kein Volk Einzelheiten seiner Befreiung und Führung aus dieser Knechtschaft gänzlich aus dem Nichts heraus fabuliert oder den Kampf zwischen Früh-

lingssonne und Winter mit seinem eigenen verwechselt. Jedoch Mythenforscher, besonders panbabylonischer Art, muteten das der altisraelitischen Geschichte zu, so wie sie es, mit noch größerer Phantasterei, der Jesusgeschichte zugemutet haben. Moses war ihnen wegen des Schilfkastens, worin er vor der Wut des Westland-Pharao gerettet wurde, dazu prädisponiert, einer ganzen Mythengruppe junger Sonnenoder Frühlingsgötter analog zu scheinen. Gleich ihm wurde das Adonis-, Horus-, Jesus-Kind vom Winterriesen verfolgt, gleich ihm wurden ja die verschiedenen jungen Sonnengötter in einem engen Versteck verborgen, einer Kiste oder Höhle. Auch das Moseswerk selbst, der Exodus, wurde so zur Sonnensage Verblasen, babylonischer Herkunft: »Die Befreiung aus Ägypten ist im Sinne des Weltjahrmythos Befreiung vom Winterdrachen« (Jeremias, Babylonisches im Neuen Testament, 1905, S. 120). Noch der Untergang der Ägypter im Roten Meer ließ deshalb für die Ohren Panbabylons Motive des Drachenkampfs anklingen, den Marduk gegen den Unterweltdämon Tiamat geführt hat. Anders schließlich als dieses Panbabylon, unvergleichlich ernsthafter, ja mit Großtaten der Philologie versuchte eine radikale Bibelkritik, Moses aus der Geschichte zu streichen. Hier nicht immer als lebendige Person, wohl aber als eine, die einen neuen Gott verkündet, die originär Glauben gestiftet hat. Nach einer sogenannten kenitischen Hypothese (vgl. Budde, Die Religion des Volkes Israel bis zur Verbannung, 1900) hat Moses Jahwe vom Stamm der Keniter entlehnt, in den er nach seiner Flucht hinein geheiratet hat. Die Keniter hatten am Sinai (vielleicht dem jetzt erloschenen Vulkan) ihre Weideplätze, und Jahwe (wahrscheinlich: der Wehende oder Blasende) war von ihnen seit Urzeiten als Vulkangott verehrt. Ist Jahwe selber derart ein Plagiat, so überrascht nicht, daß auch die zehn Gebote dem Moses und den Kindern Israel nicht eigen sein sollen. Nach Wellhausen, dem radikalen Zuspitzer und antisemitischen Epigonen der Bibelkritik, stammt der Dekalog von den Kanaanitern. Die jüdischen Priester hätten ihn, zusammen mit den Ritualgeboten, in Kanaan übernommen; sehr spät, erst nach Cyrus, wären die zehn Gebote dem Moses zugeschrieben worden, ihr gesamter Inhalt, nicht bloß ihre Formulierung, sei interpoliert (vgl. Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte, 1901). Und am Ende bleibt so, in allzu radikal auflösender Bibelkritik, von Moses und dem alten Israel nichts mehr übrig als ein wildes Bündel von Religionen, ganz ohne Zentrum, von heiligen Steinen und Bäumen, von ganz verschiedenartigen Ortsgöttern, von Ahnenkult, Menschenopfern, kanaanitischen Bräuchen und spätbabylonischen Sagen. Stifter der jüdischen Religionen seien so erst die Propheten und Moses,

Jahwe, Exodus, Dekalog an Ort und Stelle nicht historischer als Abel und Kain. Aber nun geschieht das Merkwürdige: gerade dort, wo die Bibelkritik die späten Angleichungen und Rückdatierungen des Priesterkodex aufhebt, wo sie selbst wirklich fremde Elemente im Mosaismus aufgedeckt hat, gerade dort wird die Originalität des Moses noch deutlicher, als sie es vor den Triumphen, auch Extravaganzen der Bibelkritik gewesen war. Wie die Deszendenztheorie den Unterschied des Menschen vom Tier nicht verwischt, sondern ihn, konträr, weit kenntlicher macht als vorher, so erscheint die Bibel noch originaler und einzigartiger, seit ihre außerbiblischen Quellen und Elemente einigermaßen bekanntgeworden sind. Vielleicht, wahrscheinlich hat Moses den Sinaigott von den Kenitern übernommen, doch dieser blieb nicht, was er gewesen. Ganz zweifellos enthält der Dekalog, von dem Ritualkodex zu schweigen, späte Einfügungen aus Kanaan, doch der konzise Grundstock hat in Kanaan, hat auf der ganzen Welt nicht seinesgleichen. Mit Moses geschah ein Sprung im religiösen Bewußtsein, und er ward durch ein Ereignis vorbereitet, das den bisherigen Religionen, den Religionen der Weltfrömmigkeit oder des astralmythischen Schicksals, das entgegengesetzteste ist: durch *Rebellion*, durch den Auszug aus Ägypten. So und nicht etwa als Nimrod oder als riesig sich hervorhebender Medizinmann wurde Moses der *erste heros eponymos, der erste namengebende Urheber einer Religion, als sich entgegensetzender*. Andere spätere Religionen des Gegensatzes, wie die kriegerische Zoroasters, die akosmische Buddhas, sind für Europäer überhaupt nur vom Exodus-Archetyp her verständlich. Ebenso wie die Stifterfigur Moses den Prototyp für alle abgibt, die nicht am Rand ihrer Lehre, sondern innerhalb dieser selber stehen, als messianisch.

Ein versklavtes Volk, das ist hier die Not, die beten lehrt. Und ein Stifter eben erscheint, der damit beginnt, daß er einen Fronvogt erschlägt. So stehen hier *Leid* und *Empörung* am Anfang, sie machen von vornherein den Glauben zu einem Weg ins Freie. Der Sinaigott, von den Kenitern übernommen, blieb durch Moses nicht der Lokalgott eines Vulkans, er wurde zum *Geist des Exodus.* Der Vulkangott wird in Bewegung versetzt und sein Charakter, mit Ausnahme gewisser cholerisch-eruptiver Züge, verändert. Der Lokalgott wird von seinem Boden abgehoben, er wird durch seinen Theurgen Moses zur Wolke und Feuersäule, die sich mit einem ihm ursprünglich fremden Volk vom Sinai ins Unbetretene fortbewegt, in die Pracht eines Unbetretenen. Und ebenso wie der Exodusgott mosaisch ist, nicht kenitisch, ebenso ist im *Grundstock des Dekalog* eine Schöpfung Mosis erhalten, nicht ein Sittenkodex der Kanaaniter oder

auch, noch weiter hergeholt, des alt-babylonischen Großherrn Hammurabi, dessen Gesetzbuch, um 2100, ungefähr soviel mit dem Dekalog gemein hat wie das Corpus juris mit der Kantischen Moral. Der Dekalog enthält Einfügungen, ohne Zweifel; das Gebot, seines Nächsten Haus nicht zu begehren, ist unter Beduinen sinnlos, desgleichen das Gebot der Sabbatruhe. Beides setzt bereits Seßhaftigkeit und den geordneten Werktag des kanaanitischen Ackerbauern voraus, ja die Heiligung des siebenten Tags geschah besonders spät, erst während des babylonischen Exils, hat chaldäischen Ursprung. Jedoch nicht in Kanaan vorhanden war die ungebrochene Gemeinschaftsethik, die Moses formuliert. Denn sie rührt aus urkommunistischen Verhältnissen her, die unter Nomaden noch nicht ganz ausgetilgt waren, wohl aber in der längst zur Klassenbildung gelangten Ackerbaukultur der Kanaaniter. Ein Satz wie dieser: »Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst« (3. Mos. 19,18), eine solche Verdichtung der zehn Gebote in eines hat aber auch in der Urkommune nur erst ihren noch bewußtlosen Anfang; die Bewußtmachung und fast grelle Statuierung ist Mosis Werk. Als dieses wurde es auch von Israel im Gedächtnis behalten, nicht bloß mitten in Kanaan, sondern gegen die Kanaan-Ökonomie selber, die von den israelitischen Eroberern nun übernommen wurde. In die vorgefundene Kulakenmoral und Baalsreligion Kanaans drang ein anderes Wesen und hat, trotz aller Rezeptionen, nie völlig kapituliert. Die Nasiräer von Samuel bis Johannes dem Täufer, im härenen Nomadenhabit, die mit ihnen eng verbundenen Propheten, mit dem Blick auf die Wüstenzeit als die »Brautzeit Israels«, als die Zeit, »da Israel jung war« (Hosea 11,1), haben ihre Erinnerungen wie ihre Kraft von der Moses-Stiftung her, von Dekalog und Exodus-Gott. Ohne Moses wären die Propheten ohne Boden, auch die noch so erhabene und universalistisch werdende Prophetenmoral zeigt den fortwirkenden Impuls des Exodus-Führers und seiner Idee des heiligen Volks. Durch den Einsatz Mosis hat sich der Heilsinhalt geändert, der den heidnischen Religionen, besonders den astralmythischen, ihr völlig fertig-äußeres Ziel ausgemacht hatte. Statt des *fertigen Ziels erscheint nun ein verheißenes, das erst erworben werden muß;* statt des *sichtbaren Naturgotts erscheint ein unsichtbarer der Gerechtigkeit und des Reichs der Gerechtigkeit.* Freilich hat nicht, wenn nicht die Prophetie, so doch das Buch Hiob (nach so wenig Gutem in Kanaan, nach so wenig erfüllter Verheißung) dem Mosesglauben ein völlig anderes zugefügt, nämlich die Verneinung seiner? Als Absage an seine Frohbotschaft, als Empörung - und jetzt nicht nur gegen Pharao oder Baal und Belial, sondern gegen den Jahwe der scheinbaren Gerechtigkeit selber? Gewiß ist das

der Inhalt der Hiob-Revolte; weder die lahmen Korrektheiten und traditionellen Harmonien seiner Freunde noch auch der Gewittersturm, worin Jahwe seine disparate Erhabenheit kundgibt, retten den Glauben an die Gerechtigkeit des ehemals so großartig verkündet-ver-kündenden Gottes. Vor einem nicht mehr beschränkt sein wollenden Untertanenverstand schlägt die gewordene inhumane Theokratie nicht mehr durch. Und doch bleibt selbst das Buch Hiob, das so spät und auch geographisch am Rande Judäas entstandene, echtes Altes Testament oder Moses im Contra-Moses. Nicht einmal die Priesterredaktion des Bibeltextes konnte schon lange vor Hiob die subversiven Züge in diesem Text unterschlagen oder vergessen lassen, so allein schon das Murren der Kinder Israel, das Messen der Taten Jahwes an seiner Verheißung, an jener höchsten Bestimmung, die ihm Jesajas zuletzt gegeben hat: er sei der Heilige in Israel. Das Murren aber war die Messung Gottes an seinem Ideal: all das findet sich angelegt in Moses selbst, im Mann des Haderwassers (4. Mos. 20,13), des Zweifels an Jahwe, daß er sein Volk errette (2. Mos. 5,23), der Beschwörung Jahwes, damit er selber, nicht bloß ein unvollkommener Engel ins Gelobte Land führe (2. Mos. 33,15). Moses besteht statt des Engels auf Jahwe, und zwar mit Kiddusch haschem, mit Heiligung des Namens, auf dem, der Angesicht geworden ist. »Wo nicht dein Angesicht geht, führe uns nicht hinauf.« Das Angesicht ist aber noch weit über der Gerechtigkeit, die Hiob an Jahwe so verneint, daß von diesem fast nichts mehr als der alte Sinai-Dämon übrigbleibt: »Fürst des Angesichts« ist mit Bedeutung ein späterer Titel des Messias, also des intendierten Führers zum letzten Jahwe oder zum Endgültigen, das unter Jahwe geglaubt war. Keine Religion hat so viele Schichten der Sublimierung, ja der Utopisierung ihres Gottes durchschritten wie die des Moses, aber alle sind im Begriff seines *Exodusgotts* selber angelegt. Der Gott Mosis ist die Verheißung Kanaans, oder er ist nicht Gott. Noch die Rebellion Hiobs, des hebräischen Prometheus, stammt von daher und hat ebendeshalb eine ganz andere Schärfe, eine ganz andere Substantiiertheit als der Gotteshader in irgendeiner anderen Religion. Der Exodus wird bei Hiob radikal: nicht bloß als Messung Jahwes am Ideal seiner Gerechtigkeit und des Reichs der Gerechtigkeit, sondern als *Exodus aus Jahwe selbst* in das unbekannte Kanaan, zu dem er das nicht gehaltene Versprechen war. »Ich weiß, mein Blut-rächer ist am Leben und wird zuletzt über meinem Staub sich erheben. Der Zeuge meiner Unschuld wird bei mir sein, und meinen Schuldbefreier werde ich für mich sehen, mit eigenen Augen sehe ich's und kein anderer« (Hiob 19,25-27, nach der Übersetzung Bertholets, unter Benutzung der Konjekturen):

der Messiasglaube dieses wohl nicht ohne Grund verderbt überlieferten Texts verläßt also auch Jahwe - um seiner Utopie willen. Hätte aber Moses nicht Gott in Kanaan, Kanaan in Gott verkündet, so besäße Hiob weder für seine Anklage Sprache noch für seine rebellische Hoffnung Licht. Der Impuls Moses hält das gesamte Alte Testament zusammen, einschließlich des spät auftretenden, vielmehr: spät ausgesprochenen Messianismus. Auch dieser, gerade dieser ist in einer Frohbotschaft latent, deren Verkünder sich selber und sein Volk in sie einbringt, mit Exodus und Verheißung des Lands, Land der Verheißung.

Moses oder das Bewußtsein der Utopie in der Religion, der Religion in der Utopie

Viel hat sich in der Schrift angehäuft, das preßt und sich ducken läßt. Aber genau das ist das Hinzugefügte, das einem unzufriedenen, dauernd schöpferischen Glauben Aufgelegte. Die Kinder Israel selber warfen ein Joch ab, und sie folgten dem nach, der zum Pharao sagte: »Laß mein Volk ziehen.« Das *Gesetz,* womit die ersten Rabbiner um 450 v. Chr., nach der Rückkehr aus dem persischen Exil, ein Volk absonderten und zusammenhielten, gehört nicht zum Mosesimpuls. Noch weniger gehört der hochthronende *Herrgott* dazu, dessen Kult die Israeliten in Kanaan übernommen hatten und der Baal ist. Es ist der gleiche Baal, dessen Religion, nach dem Rezept jeder Herrenklasse, dem Volk erhalten bleiben muß. Samt der Trivialität und phrasenhaften Herkömmlichkeit, womit die Freunde Hiobs, diese Urbilder aller Opiumpfaffen, ihre Art Gottvertrauen spenden. Der Exodusgott ist anders beschaffen, hat bei den Propheten seine Herren- und Opiumfeindschaft bewährt. Er ist vor allem aber nicht statisch beschaffen, wie alle heidnischen Götter bisher. Denn der Jahwe Mosis gibt von sich, gleich am Anfang, eine Definition, eine immer wieder atemraubende, die jede Statik sinnlos macht: »Gott sprach zu Mose: Ich werde sein, der ich sein werde« (2. Mos. 3,14). Zum Unterschied von den Gesetzes- und den Baal-Interpolationen ist es hier gleichgültig, wie spät eine solche hochmessianische Definition in den ursprünglichen Text eingesetzt worden ist. Denn so kompliziert sie sprachlich wie gedanklich dreinsieht, sie entspringt ihrem Sinn nach keinem Priesterkodex, sondern dem ursprünglichen Exodusgeist selbst. Eh'je ascher eh'je, Ich werde sein, der ich sein werde, ist ein Name, der trotz seiner Mehrdeutigkeit und Interpoliertheit die Intention Mosis verrät, nicht überdeckt. Mehrdeutig ist die Selbstbezeichnung Jahwes, weil das dem eh'je zugrunde liegende Verb haja sowohl Sein wie Werden bedeuten kann, interpoliert ist sie, weil erst späte Theologie ein solches Rätselwort an Stelle des Wortes Jahwe setzen konnte, das auszusprechen verboten worden war. Trotzdem ist die Zufügung hier auto-chthon, nämlich Auslegung einer realen Intention, der gleichen, die den Lokalgott des Sinai ins Futurum Kanaan, als in seine ferne Heimat, sich bewegen ließ. Um die Einzigartigkeit dieser Stelle zu ermessen, vergleiche man eine andere Interpretation, vielmehr den späten Kommentar zu einem anderen Gottesnamen, dem Apollos. Plutarch überliefert (De EI apud Delphos, Moralia III), daß über dem Tor des delphischen Apollotempels das Zeichen EI eingemeißelt war; er versucht an den zwei

Buchstaben zahlenmystische Deutung, kommt aber zuletzt zu dem Ergebnis, das EI bedeute grammatisch und metaphysisch das gleiche, nämlich: Du bist, im Sinne zeitlos unveränderlicher Gottexistenz. Eh'je ascher eh'je dagegen stellt bereits an die Schwelle der Jahwe-Erscheinung einen Gott vom Ende der Tage, mit Futurum als Seinsbeschaffenheit. Dieser End- und Omega-Gott wäre in Delphi eine Torheit gewesen, wie in jeder Religion, wo der Gott keiner des Exodus ist. Gott als Zeit steht allerdings in Spannung mit dem Gott als Anfang oder Ursprung, womit die ägyptisch-babylonisch beeinflußte Schöpfungslehre der Bibel beginnt. Der Deus Creator einer als sehr gut und als fertig dargestellten Welt und der Deus Spes, den Moses seinem Volk verkündet, sind erst der rabbinischen Theologie (und später dem Credo der christlichen Kirche) völlig identisch. Die Propheten dagegen - was so wichtig ist und so wesentlich der Konzeption des *Exodusgotts* treu bleibt — erwähnen den Schöpfungsgott selten und dann fast nur als beabsichtigenden Schauplatz-Bereiter für den Menschen: »Denn so spricht der Herr, der den Himmel geschaffen hat, der Gott, der die Erde zubereitet hat und sie nicht gemacht hat, daß sie leer soll sein, sondern sie zubereitet hat, daß man darauf wohnen soll« (Jes. 45,18). Ist diese Zielbezeichnung, als eine des Gottesreichs unter Menschen, bereits in der Mosaischen Schöpfungsgeschichte, so wird sie von den Propheten einzigartig verstärkt, und Erinnerung wird nun völlig Vorwegnahme: »Denkt an Vergangenes in der Vorzeit, denn ich bin Gott und keiner sonst, der von Anfang das Ende verkündet und in der Urzeit, was noch nicht geschehen« (Jes. 46,91). Selbst in der späteren ausgedehnten Schöpfungsmystik, wie sie dann in der Kabbala zu einer gnostischen Emanationsmystik wurde, verlor der Exodus- und Verheißungsgott niemals die Finalmacht. Sie durchdrang die gnostische Mystik des Weltanfangs und des göttlichen Thronwagens (Merkaba), richtete beide aufs messianische Omega aus. Gott hat nach der Kabbala sogar mehrere Welten geschaffen, aber sie wieder zerschlagen, weil der Mensch in ihnen nicht vorkam; nur zu ihm hin also ist der Schöpfer tätig. Ja die Bindung an den Menschen als Zweckinhalt der Schöpfung wird gerade hier so unvermeidlich, daß der Herr des Himmels und der Erden, wie er unter seinem Volk wohnen will (2. Mose 25,8), mit seinem Volk, als Eh'je ascher eh'je, sämtliche Schicksale mitmacht, bis zum Ende und gerade bis zum Ende. Das Exil gab dem Deus Spes den schmerzlichsten Glanz, indem Jahwe selber, zusammen mit seinem Volk, ins Exil geraten zu sein schien. Gott als »Schechina«, das heißt als Beiwohnung seines Lichts, ist nun, für die Kabbala, selber heimatlos in einer Schöpfung, worin der Mensch zwar vorkommt, aber ge-

fangen ist: die Schechina leuchtet nicht vom Weltanfang her, sondern als messianisches Trost- und Hoffnungslicht. Einer der größten Kabbalisten, Isaak Lurja (1534 bis 1572), führte den Exilgedanken sogar in die Schöpfungslehre selber ein und verändert sie dadurch völlig; Bereschith, der Anfang, mit welchem Wort die Bibel beginnt, wurde so nicht der Anfang einer Schöpfung, sondern einer Gefangennehmung. Die Welt ist als Kontraktion (tsimtsum) Gottes entstanden, folglich ein Gefängnis vom Ursprung an, ist die Gefangenschaft so Israels wie der Seelenfunken aller wie Jahwes zuletzt. Statt der Herrlichkeit des Alpha oder Schöpfungsmorgens dringt derart also Wunschraum des Endes oder Befreiungstags vor; er verband sich mit dem Anfang nur als mit einem Ur-Ägypten, das aufzuheben ist. So wenig solche Weiterungen des Mosaismus mit dem feierlichen Hymnus der Genesis übereinstimmen, so genau entsprechen sie dem originären Exodusgott und dem Eh'je ascher eh'je, dem Gott des Ziels. Bei Moses bereits bleibt also Deus Spes angelegt, auch wenn das Bild eines letzten Führers aus Ägypten, also des Messias, erst tausend Jahre später auftritt; der Messianismus ist älter als dieser Messiasglaube. Denn ein neuer Retter erschien nicht nötig, solange es dem Volk ertragbar ging. Oder solange es glaubte, daß nur seine Sünden gekommenes Unglück bewirkt hätten. Aber trotz des gottgefälligen Wandels, der im jüdischen Kirchenstaat, seit 450 v. Chr., Platz gegriffen hatte, wurde die Lage immer höllischer. Das Bild eines letzten Führers tritt so vor, wird scharf seit dem zweiten vorchristlichen Jahrhundert, seit der Bedrückung durch Antiochus und dem Makkabäerkrieg. Der Traum kulminiert in der Römerzeit: Messias ist der heimliche König, der Gesalbte des Herrn, der Wiederhersteller des Davidreichs. Als solcher ist er ein nationalrevolutionärer Führer, mit romantischem Glanz, aber zugleich, im Sinn des universellen Zions der Propheten, Herrscher in einem neuen *Zeitraum* insgesamt, in einem Gottesreich. So steht im Messiasglauben außer dem erhofften König aus Davids Geschlecht ein erhoffter höherer Moses auf. Die zehn Plagen, der Untergang der Ägypter im Roten Meer werden apokalyptisch: Vorbedingung für die Ankunft der Gottesherrschaft ist die Vernichtung der derzeit auf Erden schaltenden Macht. Und die Nationalrevolution selber verschlingt sich, bei all ihrer Kleinheit, mit der Weltwende, mit dem neuen Himmel, der neuen Erde. Noch gewaltiger, weit über einen dergestalt kosmischen Moses hinaus, wurde das Messiasbild durch das des himmlischen Urmenschen vermehrt, gemäß einer Vorstellung, die Persern und Juden um diese Zeit gemeinsam war. Bei Ezechiel, einem Zeitgenossen Zoroasters (um 600 v. Chr.), taucht zuerst die himmlische Menschenge-

stalt auf, voll Weisheit, im Lustgarten Gottes, gewaltig wie ein Cherub (Ez. 28,12 ff). In der berühmten Vision Daniels (um 160 v.Chr.) gewinnt der angestammte Messianismus gar solch ein Fleisch: »Es kam einer in des Himmels Wolken, wie eines Menschen Sohn, bis zu dem Alten und wurde vor ihn gebracht. Der gab ihm Gewalt, Ehre und Reich, daß ihm alle Völker, Leute und Zungen dienen sollten« (Dan. 7,13 f). Und die gelehrte Formulierung in Gott fand der Messiasgedanke bei Philo, dem alexandrinischen Zeitgenossen Jesu: Der himmlische Urmensch - der erstgeschaffene Adam, der nach Gottes Ebenbild (1. Mos. 1,27), nicht aus dem Staub (1. Mos. 2,7) gebildet - ist der Logos, der erstgeborene Sohn Gottes, ja der »zweite Gott«. Das ist nun nicht mehr nur der Gesalbte des Herrn, sondern er ist ein innerweltlicher oder *Menschengott.* Ja der andere Gott, der unerkennbare des Himmels, gibt die Wolken- und Feuersäule, die Exodus- und Heilandsgewalt immer mehr an die Messiasgestalt ab; der Messias wird trotz der Unterordnung unter Jahwe diesem fast gleichgesetzt, aber als der gute Gott, als der Helfer und das Gute an Gott. Das ist eine theologische Veränderung, die weit über die bis dahin geschehene Sublimierung Jahwes hinausgeht; denn sie richtet sich, in Gestalt des Menschensohns als eines zweiten Gotts, gegen das alleinige Vertrauen auf Jahwe selbst. Auch wenn dieser durch Uner-kennbarkeit und absolut werdende Transzendenz immer höher rückt: gerade die Disparatheit solcher Ferne nimmt der Not das Wesen, zu dem sie beten könnte. Allzu große Erhabenheit schlägt qualitativ um: sie bedingt bei den Gläubigen Abwendung, indem überhaupt kein Bezug zu dieser Transzendenz mehr möglich ist, und beim geglaubten Gott wird die absolute Transzendenz dasselbe wie Abdankung. Ja die Erhabenheit wird schließlich nur ein anderer Ausdruck dafür, daß Gott sein Volk verlassen habe (der Himmel ist hoch, und der Zar ist weit, lautete ein russisches Sprichwort, in Entsprechung zu jener Erhabenheit, vor der der Mensch zu klein ist, als daß sie seiner gedenke). Wie gesehen, brach im Spätjudentum, bei Hiob (um 300 v. Chr.), auch beim Prediger Salomo (um 200 v. Chr.), sogar das vollendet antijahwistische Ge fühl durch, daß die Weltregierung böse sei; und Transzendenz, die Gott völlig von der Welt abtrennt, sollte sich dann bestenfalls als Schutzmittel gegen dies Gefühl gebrauchen lassen. Freilich wurde sie nur ein negatives Schutzmittel, keines, das verhindert hätte, daß die früher gelobte Retterfunktion Jahwes immer leidenschaftlicher vom himmlischen Urmenschen erwartet wurde. So tritt der Messiasgedanke schließlich als kaum verhüllbares Mißtrauensvotum, ja als Abfall von Jahwe auf; trotz wie wegen der Erhabenheit, der gerade in den späten

Psalmen verkündeten. Aber entscheidend bei alledem wird auch hier: die Moses-Stiftung selber ist auch bei diesem stärksten Sprung nicht zerbrochen. Der Messianismus wird durch den Messias nicht zerbrochen, auch wenn dieser antithetisch zu Jahwe steht; denn er steht nicht antithetisch zu dem alten *Exodus-Jahwe*, der verkündet hatte, er werde Israels Arzt sein. Gehörte auch die ganze Verzweiflung Judäas hinzu, um Messias zu Jahwe zu setzen, gar gegen ihn, und ist auch die Messiasidee nicht nur auf jüdischem Boden entstanden, sondern gleichzeitig, mit mannigfachem Austausch, im Persien Zoroasters, so war doch bereits der Exodus-Gott so beschaffen, daß er kein Gott bleiben konnte, wenn er, statt Pharao und sein Druck-Imperium zu vernichten, selber als - Pharao erschien. Es ist ganz gleich, wie weit hier fremde Einflüsse mitgewirkt haben, es ist erst recht gleichgültig, wie weit philologischer Antisemitismus außer dem Dekalog auch noch den Messiasgedanken von den Juden wegnehmen will. Gar keine Analogien zu diesem nun ausgebrochenen Exodusgedanken finden sich im Panegyrikus des ägyptisch-babylonischen Hofstils, der jeden gerade regierenden Herrn als Retterkönig preist. Unbezweifelbare Analogien finden sich zwar, wie noch genauer zu sehen sein wird, in der Religion Zoroasters; auch sie kennt einen himmlischen Urmenschen, Gayomard genannt, und die letzte Erscheinung Zoroasters, der Saoshyant, der das Weltende bringt, entspricht dem jüdischen Messias (wie auch dem Parakleten des Johannesevangeliums). Aber mögen auch die Juden während des babylonischen Exils, von 586 bis 538 v. Chr., von diesen persischen Parallelideen beeinflußt worden sein und sie, nach der Rückkehr, bewahrt haben, so ist zum ersten keineswegs ausgemacht, ob diese Ideen nicht vorher schon aus Palästina nach dem Iran ausgestrahlt hatten. Die altpersische Religion, eine Naturreligion, die mit der altindischen weitgehend zusammenfällt, schließt Messianismus, diesen eminent historischen Glauben, ebenso aus, wie er bei Moses intendiert ist und beim ersten Jesajas, über hundert Jahre vor Zoroaster, bereits leibhaftig hervortritt: »Und es wird ein Reis aufgehen aus dem Stamm Isai, und ein Zweig aus seiner Wurzel Frucht bringen« (Jes. 11,1): diese nicht interpolierte Stelle und die ihr folgenden Verse sind Messiasgedanke durchaus, auch wenn nicht, noch nicht auf einen himmlischen Urmenschen rekurriert wird und auf seine Wiederkehr. Sodann aber wirken die eigentlich apokalyptischen Ausbildungen des Messiasglaubens, wie sie unter Persern, Juden, nicht zuletzt unter Chaldäern gleichzeitig beginnen, als ein Werk, in dem, wenn es gemeinsam ist, doch allein die Juden alle Kraft des Leidens und deshalb allen Ernst der Hoffnung für sich hatten. Denn die Perser unter Cyrus, die

Chaldäer unter Nebukadnezar beherrschten eine Welt, und ihr Gott brauchte gar nicht erst Zukunft, um siegreich zu sein; so zeigt ein bezeichnendes Dokument, die prunkvoll-dankbare Behistun-Hymne des Darius, wie man auch ohne Saoshyant zurechtkam. Judäa statt dessen lag auch nach der Rückkehr der Juden dermaßen im argen, daß hier erst der Messiasglaube ganz und gar einer der *Sprengung* wurde und nicht nur einer der *krönenden Apotheose.* Derart geht philologischer Antisemitismus hier fast noch mehr zuschanden als am Keniter-Jahwe und am Dekalog. Reitzenstein bemerkt aus seiner Kenntnis der iranischen Mythologie immerhin neutral: »Es kann sich nicht um eine Entlehnung der jüdischen Messiasvorstellungen schlechthin handeln; Hoffnungen auf einen rettenden König und eine glückselige Zeit, deren Dauer man nicht begrenzen will, bilden sich unabhängig voneinander in den verschiedensten Völkern und beeinflussen sich im literarischen Verkehr in einzelnen Zügen« (Das iranische Erlösungsmysterium, 1921, S. 116 f). Und Max Weber gibt ein Fazit, das aus der Neutralität sogar heraustritt und den Messianismus in Moses und den Propheten selber angelegt sieht, wie rechtens: »Das der israelitischen Erwartung Eigentümliche ist die steigende Intensität, mit welcher, sei es das Paradies, sei es der Heilskönig, das erste aus der Vergangenheit, das zweite aus der Gegenwart, in die Zukunft projiziert worden ist. Das geschah nicht nur in Israel; aber mit derartiger, und zwar offenbar stetig zunehmender Wucht ist diese Erwartung nirgends in den Mittelpunkt der Religiosität getreten. Die alte Berith (Bund) Jahwes mit Israel, seine Verheißung in Verbindung mit der Kritik der elenden Gegenwart ermöglichte das; aber nur die Wucht der Prophetie machte Israel in diesem einzigartigen Maße zu einem Volk der Erwartung und des Harrens« (Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie III, 1923, S. 249). Folgerichtig hat sich die Messiasidee auch nur in ihrer biblischen Gestalt erhalten; nur in dieser Gestalt wurde sie von Völkern mit Leid und Sendungsgefühl erfahren. Und indem sie aussprach, was die Essenz der religiösen Sehnsucht ausmacht, mit aufgehobener astralmythischer Statik, mit aller Nachreife des Exodusgotts, ist sie allerdings ein Plagiat, aber nicht nur an Persien, sondern an der zentralen Utopie der Religionen selbst. Jeder Religionsstifter trat in einer Aura auf, *die dem Messias zugehört,* und jede Religionsstiftung besitzt, als Frohbotschaft, *den neuen Himmel, die neue Erde am Horizont,* auch dann noch, wenn beide Vollendetheiten von den Herrenkirchen zur Idealisierung, also Apologetik bestehender Ordnungsverhältnisse mißbraucht worden sind. Welch letzteres dem Astralmythos der Vollendung (mit dezidiert altem Himmel, alter Erde) freilich immer noch

leichter fiel als den Religionen mit vortretendem Stifter, Pathos des Neuen, Menschlichem in der Mitte. Aber sobald überhaupt ein Stifter auftritt, ist ein Element des Messias gesetzt, und mit jeder Frohbotschaft ist ein Experiment Kanaans involviert. Das Judentum hat Messias und Kanaan besonders verdeutlicht, jedoch sämtliche Religionen enthalten mehr oder minder abgebrochen oder eingedenkend diese Bestimmungen, sind um sie gruppiert, sind Kreuzungen aus vergänglicher Mythologie und invariant intendiertem Messianismus. Der Messianismus ist in der Religion die Utopie, die das ganz Andere des Religionsinhalts in jener Form sich vermitteln läßt, worin es keine Gefahr von Herrensalbung und Theokratie enthält: als Kanaan in unerforschter Pracht, als das Wunderbare. Judentum erstarrte im Panzer des Kultusgesetzes, doch der Messiasglaube hielt sich durch alles kodifizierte Epigonentum hindurch lebendig: es war das Elend, es war vor allem die Verheißung in Moses und den Propheten, die mit keiner Empirie widerlegbare, die ihn lebendig erhielt. »Wer den Messianismus leugnet, leugnet die ganze Thora«, sagt Maimonides; und es ist der größte jüdische Gesetzeslehrer, der dieses sagt, ein Rationalist und kein Mystiker. Die Frohbotschaft des Alten Testaments läuft gegen Pharao und schärft an diesem Gegensatz ihre beständige Utopie der Befreiung. Das mit Pharao, Ägypten, Reich Edom Gemeinte ist der Froh-botschaft Mosis ebenso ihr negativer Pol wie Kanaan ihr positiver. Ohne Ägypten gäbe es weder Exodus noch solche Evidenz des Messianismus; bricht aber Ägypten im Meer ein, dann wird der Weg zur heiligen Wohnung frei - auch die Apokalypse ist folglich bei Moses latent...

Stifter aus dem Geist Mosis und des Exodus, völlig zusammenfallend mit seiner Frohbotschaft: Jesus, Apokalypse, Reich

> Ja es dünkt unzählige Leut, eine mächtige große Schwärmerei zu sein. Sie können nicht anders urteilen, denn daß es unmöglich sei, daß ein solches Spiel könnte angerichtet und vollführt werden, die Gottlosen vom Stuhl des Urteils zu stoßen und die niedrigen Groben zu erheben... Wie es uns denn allen bei der Ankunft des Glaubens muß widerfahren und gehalten werden, daß wir fleischlichen irdischen Menschen sollen Götter werden durch die Menschwerdung Christi und also mit ihm Gottes Schüler sind, von ihm selber gelehrt werden und vergottet sind, jawohl, viel mehr, in ihn ganz und gar verwandelt, auf daß sich das irdische Leben schwenke in den Himmel, Philipp. 3.
>
> *Thomas Münzer, Ausgedrückte Entblößung*

Zu einem Kind, das im Stalle geboren, wird gebetet. Näher, niedriger, heimlicher kann kein Blick in die Höhe umgebrochen werden. Zugleich ist der Stall wahr, eine so geringe Herkunft des Stifters wird nicht erfunden. Sage macht keine Elendsmalerei und sicher keine, die sich durch ein ganzes Leben fortsetzt. Der Stall, der Zimmermannssohn, der Schwärmer unter kleinen Leuten, der Galgen am Ende, das ist aus geschichtlichem Stoff, nicht aus dem goldenen, den die Sage liebt. Trotzdem hat man versucht, wie Moses, so *Jesus* in lauter Legende aufzulösen, mit niemandem dahinter. Danach hat Jesus sowenig gelebt wie Wilhelm Teil, und Herodes hätte sich nicht um Kindermord zu bemühen brauchen, und Pilatus wäscht seine Hände nicht in Unschuld, sondern in Luft. Unzweifelhaft ist Jesus von Mythe umgeben, doch sie ist nur der Rahmen, in den ein Mann eintrat und der von einem Mann gefüllt wurde. Der Rahmen war einer der Erwartungen; als solcher gerade ist er auch für die Existenz Christi wichtig, für dessen Auftritt hinein in Unruhe, Weissagung, Jahrgott-Mythos. Die *Unruhe* war die politische im jüdischen Land, die einen Führer ersehnte. Einen starken König aus Davids Geschlecht, fähig, die römische Besatzung hinauszujagen, hin-auszubannen. Von hier die erste Gefolgschaft Jesu, sein Eintritt in Jerusalem und die Bereitschaft, das

Hosianna anzustimmen, das der Zuruf an die altisraelitischen Könige war. Die *Weissagung* gibt das zweite, sehr viel breitere Erwartungsmotiv, ein übers ganze römische Imperium verbreitetes. Schon lange hatten hellenistische Könige den Titel Soter (Heiland) auf sich geleitet, er kam vom altorientalischen Hofzeremoniell her. Genau um Christi Geburt senkte sich der Titel auf Augustus, den erhofften Friedenskaiser; zugleich strömte der ägyptische Horus-Mythos vom göttlichen Kind mit dem Retterbild zusammen. Genuin römisch, jedoch bereits mit messianischen Einschüssen aus der römischen, vielleicht bis zu Horaz reichenden Judengemeinde durchzogen, war die weitere Verbindung des Imperators mit Erinnerungen des Goldenen Zeitalters, mit dem Zeitalter des Saturn. Auf Augustus bezieht sich derart die berühmte Weissagung in Vergils vierter Ekloge: »Nun kommt die Jungfrau wieder, mit ihr die Herrschaft Saturns, nun steigt ein neues Geschlecht vom hohen Himmel herab. Das Kind, dessen Herrschaft das Eiserne Zeitalter enden wird und das Goldene der Welt wiederbringt, keusche Lucina, beschütze es, schon herrscht dein Apollo ... Siehe, wie die Welt auf ihrer erschütterten Achse schwankt, wie die Erde, die Meere in ihrer unendlichen Weite, der Himmel und sein tiefes Gewölbe, wie die ganze Natur erzittert vor der Hoffnung der kommenden Zeiten (Aspice venturo laetantur ut omnia saecula).« Sogar das Wort Evangelium, im neuen Sinn einer alles wendenden Frohbotschaft, lebt auch außerhalb Judäas, auf den Kaiser, nicht auf den König der Juden bezogen. So in einer Altarinschrift aus dem kleinasiatischen Priene, aber den Geburtstag des Augustus, nicht des Christus Jesus feiernd: »Dieser Tag hat der Welt einen anderen Anblick gegeben, sie wäre dem Untergang verfallen, hätte nicht in dem nun Geborenen für alle Menschen ein gemeinsames Glück sich gezeigt. Richtig urteilt, wer in diesem Geburtsfest den Anfang des Lebens und aller Lebenskräfte für sich erkennt; endlich ist die Zeit vorüber, da man es bereuen mußte, geboren zu sein. Die Vorsehung hat diesen Mann mit solchen Gaben erfüllt, daß sie ihn uns und den kommenden Geschlechtern als Soter gesandt hat; Fehde wird er beenden, alles herrlich ausgestalten. Der Geburtstag des Gotts hat für die Welt die mit ihm verbundenen *Evangelia* heraufgeführt, von seiner Geburt beginnt eine neue Zeitrechnung.« Die fremdartige Ekstase solcher Kaisergeburtstagsfeiern zeigt an, welcher Wunder- und Erlösungsglaube, welches Bedürfnis nach ihm schon zurzeit Christi im Römischen Reich umlief. Die Ruhe und Rechtssicherheit, welche der Cäsarismus, aus Anarchie geboren, gebracht hatte, reichen für die überschwenglichen Huldigungen nicht aus, desto weniger, als sie sich keineswegs mit dem späteren Kaiserkult decken. Viel-

mehr ging damals ein seltsames Gefühl von Zeitwende, als bevorstehender, vom Ende des Eisernen Zeitalters durchs Römische Reich. Auch von hier aus und nicht nur aus der mandäischen Prophetie (Johannes der Täufer) klingt die liturgische Form in Lukas 2,14: »Ehre sei Gott in der Höhe und Friede auf Erden und den Menschen ein Wohlgefallen.« Und drittens nun der *Jahrgott-Mythos,* als freilich astralmythisch tin-giertes Erwartungsmotiv, er beendet diesen noch äußeren, bloß generellen Rahmen um Jesus. Keineswegs das Leben, aber das Sterben Christi tritt in den Rahmen des nun untergehenden und wieder auferstehenden Jahres- oder Vegetationsgotts. Dessen Kult war zur Zeit Christi in Kleinasien verbreitet, stark mit orphisch-dionysischen Bildern des Stirb und Werde vermischt. Es gab Wehklage und Jubel um den phrygischen Attis, um den babylonisch-phönikischen Tammuz (den gleichen, der schon dazu dienen sollte, den Josef in der Grube gänzlich zur Mythe zu machen); beide sind Naturgötter, die blühen und verschwinden. Dem Attis wurde bei Frühlingsanfang eine umgehauene Fichte errichtet, bekränzt mit Veilchen, behängt mit dem Bild des Gottes und umwickelt mit Binden wie eine Leiche; die Fichte wurde im römischen Attiskult einer Prozession, am 22. März, vorhergetragen (vgl. Ed. Meyer, Geschichte des Altertums P, 1913, S. 7241). Frühlingsanfang und Sommersonnenwende wurden hierbei, im Attiskult wie in dem des Tammuz (hellenisiert Adonis), zusammengelegt oder ineinander verschoben; die Todesfeier fiel auf den ersten Frühlingstag, zwei Tage später wurde das Auferstehungsfest begangen. Ja, der ins Elend geratene Gott wurde nicht nur beklagt, sondern auch verspottet: wenigstens vom persischen Sakäenfest, das mit dem kleinasiatischen Kalenderkult zusammenhängt, ist bezeugt, daß der sterbende Jahrgott durch einen Sklaven im königlichen Gewand unter dem Titel Zoganes dargestellt wurde oder durch einen zum Tod verurteilten Verbrecher, dem man zum Hohn als König huldigte. Von hier aus etwa die Verspottung Christi durch die römischen Soldaten (Matth. 27,28 f): er wird als Narrenkönig gegrüßt, mit Purpurmantel, Rohrstock, Dornenkrone. So kam vom Jahrgott-Mysterium ein mythisches Schema, in das das Sterben Christi, sein Karfreitag, zu großem Teil eintrat. Diesesfalls in Formen, worin selbst der Tod am Kreuzgalgen, ein wirkliches Geschehnis, noch unimposanter als die Geburt im Stall, sich mit den Zeremonien eines Kalendergotts umhüllte oder verband. Indes, wie bemerkt, es gelingt trotzdem nicht, mit all diesen Erwartungsbildern, mit jüdischer Unruhe, römischer Weissagung, vorderasiatischem Jahrgott-Mythos, den geschichtlichen Jesus sei ber in Legende aufzulösen. Konträr: das *Leben und das Evange-*

lium Christi heben sich gerade in der Allgemeinheit des Erwartungsrahmens, ja selbst noch vom späteren *Kultbild-Evangelhxm über Christus* als besonders sinnfällig und konkret ab. Das Christentum wurde dadurch verhindert, so eine Pneumatiker- und Theosophen-Religion zu sein, wie der Neu-Doketismus der sogenannten Christusmythe es zu einer Mythologen-Religion macht. Und schließlich noch mehr als Stallgeburt und Tod am Galgen weist die *Personwirkung* Christi auf seine Jünger Wirklichkeit aus. Wäre Jesus erdichtet, wäre seine Person erst nachträglich in den Mythos interpoliert worden, so wären die früheren Evangelien phantasievoll-spekulativ und erst die späteren historisierend; gerade das Gegenteil ist aber der Fall. Jesus trat zweifellos innerhalb eines ganzen Gewitterlichts von Mythos auf, und es war in ihm selber, wobei sogar die *mandäische Apokalyptik*, von der keine Christusmythe spricht, stärker war als die drei aufgezählten Erwartungen zusammen. Aber der Religionsstifter, der belebt und erfüllt, was ringsum aus Mythen eschatologisch zusammenschoß, auf die »Fülle der Zeiten« hin, ist nicht selber mit Naturgöttern verwechselbar. Dann am wenigsten, wenn sein Evangelium so fremd wie Moses zum Naturmythos steht. Sei es, daß aus der Vegetation nur Gleichnisse kommen für ein ganz anderes Samenkorn, sei es, daß das Flimmelsgewölbe nur noch Raum behält für die Wolken, auf denen der Menschensohn wiederkehrt. Vor allem aber die *Lebensdarstellung* des Stifters, aus der Erinnerung so vieler Zeugen gewonnen, findet in keinen Legenden und heiligen Abenteuern von Attis, Mithras, gar Osiris ihresgleichen. Die Realgestalt Jesus zeigt einen Zug, der am wenigsten erfindbar, weil am wenigsten erwartbar: Schüchternheit. Sie ist in seiner frühen Meinung, nur ein Prediger zu sein (Mark. 1,38), in dem abgewehrten, zur Diskretion anbefohlenen Ereignis von Cäsarea Philippi (Mark. 8, 27 fr), das aus dem Prediger den Messias macht. Stall am Anfang, Galgen am Ende paßten nur schlecht ins legendäre Retterbild, aber die Schüchternheit ist ihm völlig fremd. Ebenso sind die Anfechtungen und Verzagtheiten Christi unkonstruierbar, sie sagen Ecce homo, nicht Attis-Adonis. Das *letzte bange Abendmahl, die Verzweiflung in Gethsemane, die Verlassenheit am Kreuz und ihr Ausruf:* sie stimmen mit keiner Legende des Messiaskönigs zusammen, auch nicht mit der des leidenden Messias. Dieser hätte nicht die Agonie des Zweifels durchlebt, er hätte, wie so viele spätere Märtyrer, ein Erfüllungsgefühl aus dem Leiden geschöpft.

Auch gerade die gnostisch-doketische Auflösung Christi in puren Logos, Licht, Leben und andere Hypostase, die im Johannesevangelium nur beginnen möchte, wäre zweifellos voll gelungen ohne den geschichtlich-

realen Widerstand, den die Person Christi zeigt; ein Vegetationsgott hätte diesen Widerstand nicht geleistet. So lebt *christlicher Glaube wie keiner von der geschichtlichen Realität seines Stifters,* er ist wesentlich Nachfolge eines Wandels, nicht eines Kultbilds und seiner Gnosis. Diese reale Erinnerung wirkte über die Jahrhunderte hinweg: Nachfolge Christi war auch bei noch so großer Verinnerlichung und Spiritualisierung primär eine historische und daran erst eine metaphysische Erfahrung. Dies konkrete Wesen Christi war seinen Gläubigen wichtig, es gab ihnen, in betäubender Schlichtheit, was kein Kultbild oder Himmelsbild hätte geben können. Es machte noch den Himmel, im Sinn eines bloßen getauften Astralmythos, leer und schal. Kein Attis-Myste, und hätte er noch so viele Übungen in der Vergegenwärtigung seines Gottes zustande gebracht, hätte sprechen können wie ein Thomas a Kempis: »Ich will lieber mit dir auf der Erde als Bettler pilgern als ohne dich den Himmel besitzen. Wo du bist, ist der Himmel, und wo du nicht bist, ist Hölle und Tod« (Von der Nachfolge Christi, III). Und letzthin, was nun ganz entscheidend ist, gänzlich aus generell-mythischem Rahmen ins religionsphilosophische Novum führt: ist Christentum kein getaufter Natur- oder Astralhimmel, so ist es *ebensowenig Himmel als Thronsaal Jahwes.* Jesus setzte sich als Menschensohn in dieses Oben ein, ist genauer in dieser Übermenschlichung seines Gottes anwesend als Zoroaster oder Buddha. Nicht den vorhandenen Menschen setzte er ein, sondern die Utopie eines Menschenmöglichen, dessen Kern und eschatologische Brüderlichkeit er vorgelebt hat. Gott, der eine mythische Peripherie war, ist zum menschgemäßen, menschidealen Mittelpunkt geworden, *zum Mittelpunkt an jedem Ort der Gemeinde,* die in seinem Namen sich versammelt. Dazu gehörte und überzeugte ein Stifter, in dem das Wort zu Fleisch geworden, zu greifbarem, crucifixus sub Pontio Pilato. Dazu gehörte die unfmgierbare Zartheit einer Hybris, die so ruhig behauptend sich darstellt, daß sie nicht einmal als solche empfunden worden ist und wird.

Ein Mensch wirkte hier als schlechthin gut, das kam noch nicht vor. Mit einem eigenen *Zug nach unten,* zu den Armen und Verachteten, dabei keineswegs gönnerisch. Mit *Aufruhr nach oben,* unüberhörbar sind die Peitschenhiebe gegen die Wechsler und alle, »welche die Mei nen betrüben«. Es dauert nicht mehr lange, bis die Tafel verkehrt wird und die Letzten die Ersten werden. Armut steht dem Heil am nächsten, Reichtum hindert es, inwendig und auswendig. Aber Armut ist bei Jesus mitnichten bereits ein Stück des Heils, dergestalt, daß sie nicht vernichtet werden müsse. Nirgends wird Armut, als übliche, erzwungene, erbärmliche, ver-

teidigt, geraten wird nur freiwillige Armut, und der Rat zu ihr ergeht nur an die Üppigen, an den reichen Jüngling (Matth. 19,21). Der Menschensohn hat für sich doch den Zustand durchaus nicht gepriesen, daß er nichts hatte, wohin er sein Haupt legen konnte. Und auch die freiwillige Armut gilt nicht als Selbstzweck, wenigstens soweit der Rat zu ihr ergeht und nicht die Liebe die Armen erwählt; wovon später. Sich arm halten, das gilt als Mittel zur Verhinderung des steinernen Herzens, zur Beförderung der Brüdergemeinde. Diese Gemeinde, liebeskommunistisch aufgebaut, will keine Reichen, doch auch keine Armen im erzwungen-entbehrenden Sinn. »Keiner sagte von seinen Gütern, daß sie seine wären, sondern es war ihnen alles gemeinsam« (Apostelgesch. 4,32), und die Güter sind aus Spenden gesammelt, ausreichend für die kurze Frist, die Jesus der alten Erde noch übrigließ. Der Satz von den Lilien auf dem Felde, den Vögeln unter den Himmeln ist keineswegs wirtschaftlich naiv, er ist vielmehr schwärmerisch überlegt. Denn wenn die Füße derer, die die Welt und ihre Sorge begraben, vor der Tür stehen, wird wirtschaftliche Vorsorge für übermorgen dumm. Ebenso lehrt der Rat, dem Kaiser zu geben, was des Kaisers ist (Mark. 12,17), nicht Schickung in die Welt, wie nachher bei Paulus, sondern Verachtung; in Kürze wird des Kaisers gar nichts mehr sein. Das Pfund, mit dem gewuchert werden soll, ist einzig Güte oder der innere Schatz. Ihn hebt die *Nachfolge einer Liebe,* die nichts mehr für sich gewollt hat, die das Leben für die Brüder zu geben bereit ist. Die antike Liebe war Eros zu dem Schönen, Glänzenden, die christliche wendet sich statt dessen nicht bloß dem Gedrückten und Verlorenen, sondern darin dem Unscheinbaren zu. Nur diese Bewegungsumkehr der antiken Liebe gibt der Parteiischkeit für die Armen nun doch einen Selbstzweck, eben den aus ihrer Erwählung folgenden, aus dem Aufenthalt im Kleinen. Jesus ist selber bei den Hilflosen anwesend, als Element dieser Niedrigkeit, im Dunkel stehend, nicht im Glanz: »Was ihr getan habt einem unter diesen meinen geringsten Brüdern, das habt ihr mir getan« (Matth. 25,40). Die christliche Liebe enthält diese Hinneigung zu dem vor der Welt Unscheinbaren als Begegnung mit ihm, als Betroffenheit dieser Begegnung, sie enthält das Pathos und das Geheimnis der Kleinheit. Daher wird das Kind in der Krippe so wichtig, zusammen mit der Niedrigkeit aller Umstände im abseitig-engen Stall. Das Unerwartete, den Erlöser als hifloses Kind zu finden, teilte sich der christlichen Liebe dauernd mit, am sichersten franziskanisch; sie sieht das Hilflose als bedeutend, das von der Welt Weggeworfene als berufen. Dem steht allemal die Anbetung des Kindes im Gemüt und die Suche nach dem Eckstein, den die Bauleute verworfen haben;

Andacht zum Unscheinbaren leitet letzthin die Bewegungsumkehr dieser Liebe und ihres Aufmerkens, Einschlagens, Umschlag-Erwartens in den *Nebenpunkten, Stillepunkten, Anti-Größen* der Welt. Daher hat sie in keinem bisherigen moralischen Glauben ihresgleichen, auch nicht im jüdischen, trotz des »Liebe deinen Nächsten wie dich selbst« (3. Mos. 19, 18) und der Rezeption Matth. 22,39. Auch die Liebe Buddhas, der als Hase ins Feuer springt, um einem Bettler ein Mahl zu bereiten, führt nicht auf den Bettler, sucht nicht im Ohnmächtigen Göttliches. Wären statt der Heiligen Drei Könige Konfuzius, Laotse, Buddha aus dem Morgenland zur Krippe gezogen, so hätte nur einer, Laotse, diese Unscheinbarkeit des Allergrößten wahrgenommen, obzwar nicht angebetet. Selbst er aber hätte den *Stein des Anstoßes* nicht wahrgenommen, den die christliche Liebe in der Welt darstellt, in ihren alten Zusammenhängen und ihren nach Herrenmacht gestaffelten Hierarchien. Jesus ist genau gegen die Herrenmacht das Zeichen, das widerspricht, und genau diesem Zeichen wurde von der Welt mit dem Galgen widersprochen: das Kreuz ist die Antwort der Welt auf die christliche Liebe. Auf die Liebe zu den Letzten, die die Ersten sein werden, zu dem Verworfenen, worin sich das wirkliche Licht ansammelt, zu der Freude, die nach Chestertons scharfem Wort die große Publizität weniger Heiden war und das kleine Geheimnis aller Christen wurde oder sein wird. Um sich zu rechtfertigen, hat die gleiche Welt, unter Benutzung ihrer heidnischen Mythen, den Tod am Kreuz hernach zu einem freiwilligen Opfertod gemacht, als wäre er nicht in ihrem, sondern in Christi Sinn gelegen. Als wäre er selber aus der Liebe entsprungen und, wie Paulus formulierte, der Preis, den Jesus Gott gezahlt hat, um die Menschen von der Sünde loszukaufen. Nicht obwohl Jesus am Kreuz starb, ist er der Messias, sondern weil er am Kreuz starb: so dialektisierte nun Paulus, der Jesus nicht gekannt hatte, den weißen Terror. Auch Jahwe hat demnach Golgatha gewollt, er ist nicht gleich Satan, sondern gleich einem Gläubiger, nur so entsetzlich-liebreich, wie es noch keinen gab: seinen eigenen Sohn gibt er dahin, eine Schuld zu begleichen, die ihm - bei dem Obligationenrecht des Himmels - sonst nicht nachlaßbar war. Aber der wirkliche Jesus starb als Rebell und Märtyrer, nicht als Zahlmeister; die Treue für die Seinen bis in den Tod war niemals der Wille zu diesem Tod. Er hoffte, daß der Kelch an ihm vorübergehe, und vor der entsetzten Vortod-Nacht in Gethsemane deuten von seinen Reden nur interpolierte auf Kreuz und Tod, gar auf die Taufe in den Tod Christi. Er prophezeite den Jüngern: »Es stehen etliche hier, die den Tod nicht schmecken werden, bis sie des Menschen Sohn kommen sehen in seinem Reich« (Matth. 16,28);

wieviel sicherer fährt der Menschensohn lebend auf, gleich Henoch und Elias. Subjektiv wie objektiv kam der Kreuzestod von außen, nicht von innen, aus der christlichen Liebe; er ist der Lohn für den Rebell der Liebe und dessen Katastrophe. Er ist die Katastrophe für den Jesus, der kein Jenseits für die Toten, sondern einen neuen Himmel, eine neue Erde für die Lebendigen gepredigt hat. Ein Rebell gegen Gewohnheit und Herrenmacht ist am Kreuz gestorben, ein Unruhestifter und Löser aller Familienbande (Matth. 10,34-37; 12, 48), ein Tribun des letzten, apokalyptisch geschützten Auszugs aus Ägypten. Das ist christliche Liebe, eine fast mikrologische, eine, welche die Ihren in ihrem Abseitigen, in ihrem Inkognito vor der Welt, in ihrem zur Welt Unstimmigen sammelt: *zum Reich, wo sie stimmen.* Die Partikel und Samen des neuen Äon widersprechen dem alten des Herodes und Roms, der Macht der ganzen vorhandenen Schöpfung. Also war schließlich die Rebellion noch ungeheuerlicher, als der Tag gedacht hatte, der jüdische wie der römische. Keine Wiederherstellung der Davidsherrlichkeit lag letzterdings im Sinn Jesu, selbst keine Nationalrevolution auf dem engen gegebenen Schauplatz. Zusammenbruch der Welt insgesamt stand bevor, laut der mandäischen Predigt Johannes des Täufers (Matth. 3,2-12), der Jesus berufen hatte. Er nahm den Ruf auf, *die bestbezeugten Worte Jesu sind eschatologisch*, wie in Markus 13 hat er wirklich gesprochen, über den Untergang Jerusalems, des Tempels, der Welt des alten Äon. Hätte Jesus sich nur als Messias oder Gottessohn im überlieferten, nämlich restaurierenden Sinn erklärt, er wäre von de- Priesterkaste soweit geschützt worden, daß er den Römern nicht denunziert worden wäre; am wenigsten hätte der Hohepriester Kaiphas, gegen den Willen des Prokurators, auf seinem Tod bestanden. Denn der Anspruch auf Messiaswürde galt weder vor noch nach Jesus als todeswürdiges Verbrechen; nur in seinem Fall wurde die Stelle 3. Mos. 24,16 dahin ausgelegt, daß Gottes Sohn Gottes Lästerer sei und so sterben müsse (Joh. 19,7). Vorher wurde selbst Cyrus als Messiaskönig gepriesen, sodann Serubabel, ein Mann an der Spitze der aus Persien heimkehrenden Juden (Haggai 2,5 ff); die messianische Anmaßung als solche war also nicht unerhört. Nach Jesus wurde - in freilich völlig verzweifelter Zeit - der große Nationalheld Bar Kochba von Rabbi Akiba, der höchsten priesterlichen Autorität, als Messias ausgerufen; der messianische Titel an sich war also nicht immer Gotteslästerung. Nur wenn der Messias nicht ganz der nationale blieb oder als universaler nicht in Übereinstimmung mit der Gesetzeskirche stand, wurde er den Römern überliefert. Nur wenn der Messias als Menschensohn auftrat, im ebenso präkosmischen wie apoka-

lyptischen Sinn dieses Titels, wenn eine Naturkatastrophe, die auch noch Jerusalem und den Tempel vernichtet, als Instrument und Zeugnis seines Triumphes verkündet wurde, galt er als Gotteslästerer und todeswürdig. In der Tat hat Kaiphas Jesus richtig verstanden, als er ihn eschatologisch verstand, richtiger als der unbewanderte Pilatus und richtiger als alle Sanftlebenden nachher, die in der Liebe Christi nur den Frieden sahen, nicht das Schwert. Jesus ist in der Tat *Eschatologie von Grund auf:* und wie seine Liebe kann auch seine Moral nur in bezug aufs Reich erfaßt werden. Eben sein Rat, nicht für den nächsten Tag zu sorgen, dem Cäsar zu geben, was des Cäsars ist, beginnt nur, was in Christi Moralgeboten ganz positiv hervortritt: Abbruch, Herauslösung, Sittlichkeit einer Adventswelt. Es ist Sittlichkeit als reichshaft vorbereitende, als Funktion der Bereitung aufs nahe bevorstehende Reich; mit der Ethik Christi, im strengen Sinn der Bergpredigt, gibt es keine Einrichtung in der Zeit, in der weiterlaufenden Geschichte, in der säkularen Gesellschaft. Die Bergpredigt ist selber eine der rein adventistisch gewordenen Zeit, und nur auf der erreicht geglaubten Morgenschwelle eines nahe Herbeigekommenen haben alle diese scheinbaren Quietismen ihren Sinn. Eben darum steht hier jedesmal am Ende all der gewaltlos-gewaltigen Seligpreisungen, in unmittelbarer Begründung ihrer, das aufgehende Himmelreich (Matth. 5,3 bis 12). Es ist indes nicht so, wie extrem-dualistisches Luthertum statuiert hat, als wäre die Moralität Christi überhaupt nicht in der Zeit, *also auch nicht eine des Advents,* sondern gänzlich außerhalb der Geschichte. Als wäre, mit absolutem Sprung, das Reich Christi nirgends in die Zeit geboren, sondern geschehe abrupt, ohne jeden Zusammenhang mit Geschichte, nach Ablauf der Zeit, nach Ablauf des ganzen Ozeans Wirklichkeit. Jesus predigte vielmehr vom Kairos, als der Zeit, die erfüllt ist, folglich von und durch Geschichte vermittelt ist; es hätte sonst überhaupt eine noch irdisch zusammenhängende Moral keinen Platz, auch keine Moral der unmittelbaren Eschatologie. Aber allerdings steht die Moral der Bergpredigt, in ihrer völligen Paradoxie, in keinem Verhältnis zu irgendeiner anderen, wenn auch noch so stark in Religiosität versenkten; denn sie ist Moral des Weltuntergangs. Als diese Adventsmoral ist sie nicht nur in den Kompromiß-Moralen der auf Dauer eingerichteten Kirchen verschwunden, sondern selbst in den Soziallehren des Ketzer- und Sektenchristentums geschwächt; es sei denn, dieses hat sich noch als ermattetes im Harren bewegt, oder aber: es hat erneut an unmittelbar bevorstehende Apokalypse geglaubt. Für alle andere Nachfolge Christi, auf Zeit, wurde die Adventsmoral, als eine der Weltgrenze, selbst zum Grenzideal; das sogar bei Pau-

lus: »Und die dieser Welt brauchen, daß sie derselben nicht mißbrauchen; denn das Wesen dieser Welt vergeht« (i. Kor. 7,31). Jesus jedoch, die absolute Herauslösung, lehrt Moral ausschließlich als die des letzten Wachseins: »So wacht nun, denn ihr wißt nicht, wann der Herr des Hauses kommt, ob er kommt am Abend oder zu Mitternacht oder um den Hahnenschrei oder des Morgens« (Mark. 13,35). Jede Saat hat hier Bezug zu dem furchtbaren Erntefest der Apokalypse; dazu wird das Korn der Gesinnung, die Frucht der Werke eingebracht. Zug nach unten, Nachfolge einer Liebe, die zentral den Mühseligen und Beladenen, dem Unterschlagenen insgesamt zugeordnet ist: alle Lehren und Gleichnisse Jesu dienen so der Gemeindebildung kurz vor diesem Tag. Und genau das der Welt Unscheinbare kommt hier nach Hause: »Das Himmelreich ist gleich einem Senfkorn, das ein Mensch nahm und säte es auf seinen Acker. Welches das kleinste ist unter allem Samen; wenn es aber erwächst, so ist es das größte und wird ein Baum, daß die Vögel unter dem Himmel kommen und wohnen unter seinen Zweigen« (Matth. 13, 31 f). Jesus mit seiner Menschheit tritt allein als alles, was gerettet übrigbleibt, ins Reich ein, sonst niemand und nichts: einzig dieser Wein-stock und diese Reben bilden also, in *totaler Gleichsetzung der Stiftung mit dem Stiftungs-Inhalt,* das Gottesreich. Der Kosmos wird nicht als verehrter und nicht als negativ-ausgelassener, sondern als zusammenbrechender das Instrument, ja der Schauplatz des Reichs; nur als Raum des Ingesindes ist Natur noch vorhanden. Oder wie der Apokalyptiker nicht fern von Jesu Sinn sagt: »Und die Stadt bedarf keiner Sonne noch des Monds, daß sie ihr scheinen; denn die Herrlichkeit Gottes erleuchtet sie, und ihre Leuchte ist das Lamm« (Off. Joh. 21,23). Die Froh-botschaft Christi wirkte derart sozial als Arche Noah, soteriologisch als Ankunft des *Menschensohns,* der vor der Schöpfung bei Gott war und endlich eine neue Schöpfung anrichtet. Die Frohbotschaft wirkt theologisch als Aufhebung der absoluten Gott-Transzendenz durch die Homousie, die *Gottgleichheit* Christi. Sie wirkte demokratisch-mystisch als *Vollendung des Exodusgotts zu dem des Reichs, zur Auflösung Jahwes in diese Herrlichkeit.* Schöpfer, gar Pharao in Jahwe fallen völlig dahin; er bleibt einzig als Ziel, und der letzte Christus rief einzig die Gemeinde als dessen Bauzeug und Stadt.

Jesus und der Vater; Paradiesschlange als Heiland; die drei Wunsch-Mysterien: Auferstehung, Himmelfahrt, Wiederkehr

Wo ein Kind so überholt, hat es der Vater schwer, neben ihm zu bestehen. Der leibliche wird als nebensächlich behandelt, bald wurde Josef geleugnet, Licht befruchtet von oben. Aber auch der himmlische Vater erscheint neben diesem Sohn seltsam, er steht nicht mehr als das einsame Thronende. Indem Jesus als Jahwes Mittler geglaubt wird, wird er näher als dieser, ja drängt ihn ab. Der göttliche Gesandte wird der Sender selbst: »Ich und der Vater sind eines«; »Wer mich sieht, sieht den Vater«; »Es ist mir alles übergeben von meinem Vater« (Luk. 10,22). Die Abtrennungen von der Art: »Was nennt ihr mich gut«, - »Niemand ist gut denn der einige Gott«, sind selten, erst bei Todesnähe, im Garten Gethsemane, am Kreuz tritt der Vater wieder als der andere hervor; Ergebung und Verlassenheit setzen wieder Zweiheit. Aber noch der Tod am Kreuz hat, gerade als so bitter gestorbener, Jesus etwas hinzugegeben, das Jahwe, den einzig guten, unzuständig macht. Im Bewußtsein der Jünger unzuständig, nicht kraft der Opfertodlehre, aber kraft der erwiesenen Treue und Hingabe bis zum Tod. Denn der Jahwe Mosis und der Propheten konnte nie den Tod erleiden; unter den unendlichen Eigenschaften seiner unendlichen Güte war trotzdem die eine nicht: Hingabe bis zum letzten. Diese konnte sinngemäß nur ein sterblicher *Mensch* besitzen und bewähren, kein der Todesangst und der Marter unangreifbarer, unermeßlich entrückter Gott. Die Opfertodlehre selber schlug an dieser Stelle gegen Jahwe um, ganz gegen die Inten tion in ihr, das Kreuz als Katastrophe wegzuerklären. Als Katastrophe nicht nur Christi, sondern des Vaters selbst, der sich als Herr der Welt, die diesen Tod brachte, wenig vom Satan unterscheiden mochte. An sich gehört die Opfertodlehre zur Theodizee, nicht zum Christentum, ja indem sie, wie bemerkt, den Tod Christi als dingliche Leistung konstruiert, im Sinn des römischen Obligationenrechts, gehört sie zu einer dämonischen Jurisprudenz, nicht zur Religion. Aber wenn Gottvater seinen Sohn hingab und durch ihn die Schuld bezahlt machte, so war es doch der Sohn allein, der sich darbrachte, als Hohepriester und Schlachttier zugleich. Er hat getan, mit äußerstem Liebeswert, wozu Jahwe, auch bei aller Allmacht, nicht nur bei aller Güte, nicht fähig ist; bei voller Dreieinigkeit, gemäß der späteren Lehre, hat sich einzig die zweite Person der Gottheit am Kreuz dargebracht. Ein neuer Gott entsteht, ein bisher unerhörter, der das Blut für seine Kinder gibt, der als Wort, das zu Fleisch geworden, des Todesschicksals ganz irdisch, nicht bloß im Zeremoniell der Attis-Legende,

fähig ist. Also hat hier ein Mensch, durch die Hybris völliger Hingebung, jede bisherige Gottidee überholt; Jesus wird eine Liebe Gottes, wie sie noch in keinem Gott gedacht war. Von hier in der »Matthäuspassion« der wunderbare Choral: »Wenn ich einmal soll scheiden, so scheide nicht von mir, / Wenn ich den Tod soll leiden, so tritt du dann herfür.« Von hier eines der schönsten Paulusworte, ein Übergang mit fliegenden Fahnen: »Ich bin gewiß, daß weder Tod noch Leben, weder Engel noch Fürstentümer noch Gewalten, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges, weder Hohes noch Tiefes noch irgendeine andere Kreatur mag uns scheiden von der Liebe Gottes, die in Christo ist, unserem Herrn« (Rom. 8,38f). Der gerade kein Herr ist wie Gott: »Daher mußte er in allen Dingen seinen Brüdern gleich werden, damit er barmherzig wurde« (Hebr. 2,17), und mehr Menschensohn als je einer vor Gott: »Denn wir haben nicht einen Hohepriester, der nicht könnte Mitleiden haben mit unseren Schwachheiten, sondern der versucht ist allenthalben gleichwie wir, doch ohne Sünde« (Hebr. 5,15). An der Anklage, daß Jesus ein Gotteslästerer sei, war also vom Standort des Hohepriesters her doch ein Richtiges; und nicht nur, weil Jesus den Untergang des ganzen alten Welt-Äon voraussagte, mit Einverständnis voraussagte. Dies Einverständnis und die Aufwieglung dahinter haben zwar zu seiner Verurteilung genügt, aber als letzthin Verruchtes kam der *Selbsteinsatz Christi in Jahwe* hinzu. Die Kirche hat Jesus nur in bezug auf das Gesetz in Gegensatz zum Alten Testament gestellt, dem Satz gemäß: »Des Menschen Sohn ist ein Herr auch über den Sabbat« (Matth. 12,8). Danach stehen die Christusgläubigen nicht mehr unter dem harten Mosesgesetz, der Gott der Rache gilt nicht mehr, der Vorhang zu diesem Tempel riß mitten entzwei, jedoch: der Gegensatz ist weit tiefer, und er ist nur dadurch gemildert, daß er gar kein Gegensatz zum Alten Testament schlechthin ist, vielmehr sich an der entscheidendsten Stelle zu ihm zurückwendet. Sich allerdings zu einer Szene zurückwendet, die im Alten Testament selber voll Bedeutungen und Konkordanzen gegen Jahwe ist. Soll immer heißen: gegen Jahwe als Optimus Maximus, wie andere Jupiter auch, nicht gegen Jahwe als Exodusgott, als Eh'je ascher eh'je. Die entscheidende Rebellionsstelle findet sich zwar im Johannesevangelium, also einem fast durchgehend unhistorischen, doch das dort angegebene Wort Jesu, zu Nikodemus gesprochen, steht in einer uralt-jüdischen Tradition, die nicht erst nachträglich an Jesus herangebracht worden ist. Das konkordanzenreiche Wort lautet: »Und wie Moses in der Wüste eine Schlange erhöht hat, also muß des Menschen Sohn erhöht werden, auf daß alle, die an ihn glauben, nicht verloren werden, sondern das ewige Leben

haben« (Joh. 3,14 f). Moses aber hatte gegen die feurigen Schlangen in der Wüste, die das Volk töteten, eine eherne Schlange gemacht, »und richtete sie auf zum Zeichen, und wenn einen eine Schlange biß, so sah er die eherne Schlange an und blieb leben« (4. Mos. 21,9). Könnte diese Stelle auch nach der Regel einer mythischen Homöopathie gedeutet werden, so ist ihr Gegensatz zu jener Verdammnis doch unübersehbar, die der Schöpfer-Jahwe der Genesis über die Schlange, und was sie bedeuten mag, ausgesprochen hat. Item: Jesus nimmt Bezug zur Schlange, zu diesem *unterirdisch-subversiven-heilen-den Wesen.* Zum dialektischen Tier der Erdtiefe, aus der gleichzeitig die zerstörenden Gase und die heilenden Quellen aufsteigen, die Vulkane und die Schätze. Jesus und eine fast apokryphe Mosesstelle nehmen Bezug zu dem Schlangenkult aller Völker, mit dem Doppelsinn, der ihm innewohnt: sowohl ist die Schlange kriechend auf dem Boden, monströs verwüstend, Hydra, Python, Typhon, der babylonische Drache des Abgrunds, wie sie ist die Blitzesschlange, das hohe Feuer am Himmel. Sowohl ist die Schlange der Erzfeind, von Apollo, Siegfried, Michael bekriegt und überwunden, wie sie ist die Heilandsschlange um den Äskulapstab, die ägyptische Uräusschlange an Diademen und der Sonne, als ein Zauberzeichen, um feindliche Mächte abzuwehren. Vor allem hat sich der Schlangenkult in Israel lange erhalten, wie aus seiner Abschaffung durch Hiskias ersichtlich: »Er zerstieß die eherne Schlange, die Moses gemacht hatte, denn bis zu der Zeit hatten ihr die Kinder Israel geräuchert« (2. Kön. 18,4). Nur auf die Heilandsschlange in der Wüste bezog sich das erstaunliche Gleichnis Christi, das eine Gleichung ist; jedoch es berührte zugleich und des weiteren, jenseits der bloß naturmythischen Bestimmungen des heidnischen Schlangenkults, ein wohlverstandenes, noch ganz anderes, bald völlig umgewertetes Wesen contra Schöpfungs-Jahwe, die *Paradiesschlange selber.* Es waren die Naas-sener oder Ophiten (naas, ophis = Schlange), eine zweifellos bereits jüdische Ketzersekte, lange bevor sie als christlich-gnostische, um 100 n. Chr., auftrat, welche die *Umwertung der Paradiesschlange in bezug auf Jesus, als Usurpator Jahwes,* endgültig vollzogen. Sie deuteten die Schlange der Genesis als das lebenerzeugende Prinzip in der unteren Welt, aber nicht nur im welterhaltenden, also bösen Sinn. Sondern die Paradiesschlange ist zugleich das Symbol der weltsprengenden Vernunft; denn sie lehrt, vom Baum der Erkenntnis zu essen, sie verkündet den ersten Menschen ein Reich, das höher ist als das ihres Schöpfers und Weltschöpfers. Sie lehrt sie, das Gesetz des Demiurgen zu übertreten, um durch das Wissen des Heils jenem höchsten Gott gleich zu werden, der nicht Jahwe ist

und den erst Jesus wieder verkündet hat - Eritis sicut Deus, scientes bonum et malum. Für dieses Wissen sei über die Menschen der Zorn des Demiurgen gekommen, doch die Ophiten und ihnen verwandte Sekten wie die Kainiten legten quer durch die Bibel eine ganze Feuerkette aus dem Geschlecht der verleumdeten Paradiesschlange, der gegen Jahwe rebellischen. Sie sei in Kain, dessen Opfer der Demiurg nicht annahm, doch das blutige Opfer Abels nahm er an, denn am Blut freut sich der Herr dieser Welt. Sie sei in Esau, der die blinde Segnung des blinden Isaak nicht empfing, als aber Jakob Esau wiedersah, war ihm, »als sähe ein Mensch Gottes Angesicht« (1. Mos. 33,10), das Angesicht des wahren Gottes. Die Schlange sei in Moses, als Kraft im Stab, der das Wasser aus dem Fels schlug, ganz im Einklang mit dem Murren der Kinder Israel, und war der Stab, der sich in eine Schlange verwandelte und die feindlichen Schlangen der Magier vernichtete, das ist der Götter des Verderbens. Der gleichen, die nachher in der Wüste die Kinder Israel vernichteten und gegen die Moses die sodann weiße Schlange errichtete, auf den Rat des wahren Gottes. *Die Paradiesschlange sei vor allem in Jesus,* ja er ist deren letzte, höchste Reinkarnation; und wieder wird ihr von Jahwe der Kopf zertreten. Der Bischof Hippolytos berichtet über dieses Lehrstück der Ophiten ganz Unzweideutiges: »Niemand kann nun gerettet werden und wieder aufsteigen ohne den Sohn, welcher ist die Schlange. Denn wie er von oben herabbrachte die väterlichen Urbilder, so trägt er auch von hier wiederum hinauf die aus dem Schlaf Erweckten und die, die wieder den Charakter des Vaters (des wahren Gotts) angenommen haben... Wie der Magnet das Eisen anzieht, aber sonst nichts, so wird von der Schlange aus dem Kosmos das zum Ebenbild gewordene vollkommene Geschlecht von gleicher Wesensart, aber sonst nichts, wieder zurückgeführt« (vgl. Leisegang, Die Gnosis, 1924, S. 146). Was vom Baum der Erkenntnis zu essen lehrte, bleibt demgemäß die erste Erscheinung des erlösenden Wissens, das aus dem Garten der Tiere, ja aus dem entsetzlichen Vaterhaus dieser Welt herausführt: die Paradiesschlange ist die Raupe der Göttin Vernunft. Jesus also macht die Menschen von der Herrschaft des Demiurgen frei, des gleichen, von dem er sagt: »Euer Vater ist ein Mörder von Anfang an« (Joh. 8,44), und bringt die Offenbarung des wahren Gottes, von dem er sagt: »Euer Vater in den Himmeln« (Matth. 7,11). Ein Titanismus, eine Prometheus-Rebellion ist damit in der Bibel wieder pointiert worden, gerade aber auch im Alten Testament selber, von dem die Priesterredaktion nur noch Spuren aufweist. Dennoch sind diese Spuren vorhanden, sie müssen zurzeit Jesu in der jüdischen Folklore noch unvergessen vorhan-

den gewesen sein, und sie wurden als Wegzeichen zu dem ohnehin aus Jahwe ausziehenden Messianismus gedeutet. Solche Titanismen hat auch die Priesterredaktion der Bibel erhalten, außer der Paradiesschlange gehört der Kampf Jakobs mit dem Flußgott hierher, der von Jakob überwunden wird (1. Mos. 32,241). Deutlich erscheinen Nephilim (Giganten) vor der Sintflut (1. Mos. 6,4); rebellisch gegen Jahwe ist das Turmbau-Motiv, nicht zuletzt sind es auch Meer-Motive (vgl. Gunkel, Schöpfung und Chaos, 1895, S. 91 ff), die Legenden vom rebellischen Ozean (Psalm 33,7; 65,7f; 104,5-9; Hiob 38,8-11; Prov. 8,22-31; Jer. 5,22; 31,35; Jes. Sirach 43,23). Und die spätere jüdische Geheimlehre, aus der Gnosis, aber auch aus uner-loschener Folklore gespeist, hat den seltsamen Bezug zwischen Schlange und Messias durchaus nicht vergessen, sosehr auch die Rebellion gegen den Demiurgen zu einer gegen den üblichen Satan abgeschwächt ist. Nathan von Gaza, der Schüler des falschen Messias Sabbatai Zewi, um 1650, gab eine Schrift heraus. Derusch hatamimim, Abhandlung über die Drachen (vgl. Scholem, The Major Trends in Jewish Mysticism, 1942, p. 292); sie gibt sich als Kommentar zu einer Sohar-Stelle über die Geheimnisse des »Großen Drachens, der inmitten der Flüsse Ägyptens liegt« (Ez. 29,3). Nahasch, das hebräische Wort für Schlange, hat den gleichen Buchstaben-Zahlwert wie Maschiach, Messias; das erläutert die Abhandlung derart: Die Seele des Messias schien in den Abgrund, wo die dämonischen Mächte hausen, sie ist seit Beginn der Schöpfung als »heilige Schlange« unter den Schlangen. In diesem Gefängnis ist die Messias-Seele gebunden, mithin in Ägypten, das als das Weltgefängnis schlechthin gilt, mit Pharao-Satan an der Spitze; erst mit Anbruch des Reichs der Gerechtigkeit wird die »heilige Schlange« befreit und in oberirdischer Gestalt erscheinen. So weit also reicht eine Tradition, welche *den Messias mit der Heilandsschlange in der Wüste, bei den Ophiten mit dem Baum der Erkenntnis selber verband.* Und die Antithese Christus-Jahwe hatte bei den Ophiten nicht einmal ihre größte Schärfe erreicht; denn der wahre Gott kam bei ihnen ja auch im Alten Testament vor. Ophis-Jesus vom Alten Testament loszureißen hat nur der Gnostiker Marcion versucht, um 150 n. Chr., auf radikal-antithetische Weise. Jesu Wort: »Siehe, ich mache alles neu« wurde nun gegen Jahwe in jederlei Gestalt, auch in der des Exodus, interpretiert; er wurde Zoroasters Ahriman. Das Neue aber war der *neue Gott, der schlechthin fremde,* von dem bis zu Christus niemals eine Kunde zu den Menschen kam; so wurde das große Logion, als Regierungserlaß Christi, interpretiert: »Niemand kennt den Sohn als nur der Vater, und niemand kennt den Vater als nur der Sohn, und wem der Sohn es offenbaren will«

(Matth. 11,27). Marcion, der sich als Vollender des antithetischen Paulus fühlte, verband diesen Satz Christi aufs engste mit der Pauluspredigt in Athen über den Theos Agnostos, den unbekannten Gott; so jedoch, daß der Gesandte dieses Gotts von nichts anderem als eben dem Weltschöpfer losriß, den Paulus und erst recht die spätere Kirche mit Christi Vater identifiziert hatten. Marcion stellt so den stärksten Begriff Anti-Jahwe dar, zugunsten Christi als des totalen Novum oder Paradoxes in Jahwes Welt. Indem Marcion freilich die Brücke zum Alten Testament abbricht, steht er selbst auf dieser Brücke, zusammen mit den Ophiten. Anders gesagt: Marcion kommt nicht nur von Paulus, er kommt ebenso von Moses her, der wahre oder fremde Gott dämmert im Exodusgott, zwischen Ägypten und Kanaan. Allerdings dämmert er mitnichten im Weltschöpfer, in dieser opulenten Vergangenheits-Mythologie. Sie hatte vom Ptah Ägyptens, vom Marduk Babylons her den Eh'je ascher eh'je zum Anfang gemacht, gar noch zum hochzufriedenen; dazu steht nicht nur Jesus, sondern die Utopie Mes-sianismus insgesamt in Opposition. Wie erinnerlich, hatten schon die Propheten Jahwe als Weltschöpfer selten erwähnt, desto entschiedener beriefen sie sich auf einen neuen Himmel, eine neue Erde. Gänzlich gegen Jahwe, als Weltregierer, waren die Anklagen Hiobs gerichtet, zugleich mit der Hoffnung, daß ein »Bluträcher« lebe, ein Exodus sei. Der Apokalyptiker Jesus nun steht von oben bis unten in dieser Exodus-Idee; so wurde er mit der Paradiesschlange zusammengesehen, nicht mit dem Gott derer, die in der Welt alles gut fanden, gleich ihrem Gott selbst.

Der Auftritt des Stifters wirkte also mitnichten so demütig, wie er nachdem hingestellt wurde. Das Niedrige sollte erhöht, das Kreuz sollte *zerschlagen* und nicht getragen, gar zur Sache selber werden. Die Schüchternheit Jesu, die unbestreitbare und sich sperrende, verschwand nach dem Erlebnis der Verklärung, das auch von seinen Jüngern halluziniert wurde, und nur ihnen mit Schrecken (Matth. 17,2-6). Von hier ab galt die äußere Verborgenheit nicht mehr, die er in Cäsarea Philippi den Jüngern befohlen hatte, daß sie niemand sagen sollten, er sei der Christus (Matth. 16,20). Tiefster Humanum-Einsatz in den Himmel wurde proklamiert, der subjektive Faktor der Christförmigkeit erbte den transzendenten, Gottes Herrlichkeit wurde die apokalyptische Christi und seiner Gemeinde. Und so wurde völlig neuer Glaubensstoff geschaffen - nicht für den Opfertod, der eine Theodizee des Weltschöpfers, Weltregierers ist und bleibt, aber für das *triumphierende Tribunbild hinter dem Tod am Kreuz.* »Bleibe bei uns, denn es will Abend werden« (Luk. 24,29): also war die Gegenwart Christi den Jüngern auch auf dem Weg nach Emmaus nicht beendet, es entstanden

so die *Wunschmysterien Auferstehung, Himmelfahrt, Wiederkehr*. Erst vom leeren Grab her ist folgerichtig diese *zweite Eschatologie*, das Christentum dieses Nach-als-Vor-Glanzes ausgegangen, erst mit der Himmelfahrt erfüllte der Menschensohn die Ewigkeit, erst mit der Wiederkehr wurde das Adventsbewußtsein der ersten Gemeinde zu dem aller folgenden gespannt. Die Realerinnerung Jesus setzte nach seinem Tod mit Notwendigkeit Hoffnungs-Dimensionen, wie bei keinem Stifter vorher. Wenn einer, mußte dieser seinen Gläubigen der *Erstling* derer sein, die da schlafen und erweckt worden sind. Wenn einer, mußte dieser gen *Hirn mel* fahren, nicht nobilitiert wie Herakles, wie Elias, die entfernt und entrückt sind, sondern als Anker der Hoffnung, die mitnimmt. Wenn einer, mußte Jesus zurückkehren, damit er das *Menschenreich* vollendet: »Und laßt uns halten an dem Bekenntnis der Hoffnung und nicht wanken, denn er ist treu, der sie verheißen hat« (Hebr. 10,23). Bis [zur] Wie-derkehr selber hat der Evangelist freilich noch einen anderen Träger eingesetzt: den rätselhaften *Parakleten.* Er ist das einzige Zeichen dessen, daß Jesus den Jüngern zwar die Wiederkehr deckte, das Jüngste Gericht, das Reich, aber nicht die ganze Zukunft bis zur Wiederkehr. Das allerdings ist eine Fortwirkung Christi, die sich von ihm abhebt, doch so, daß auch dazu der Jesusglaube die Farbe und Richtung gab. Paraklet bedeutet, wie schon bei Zoroaster gesehen ward, bei dem parallelen Wesen Saoshyant, der Helfer, Tröster, Beistand; als solcher kommt er zwar nur in dem so weithin interpolierenden Johannesevangelium vor, hier aber als Verheißung Christi selbst: »Ich will den Vater bitten, er soll euch einen andern Tröster geben, daß er bei euch bleibe ewig« (Joh. 14,16). Jesus setzt sich also mit diesem erstaunlichen Wort nur als ersten Tröster und nicht als ewig; der Evangelist hat die Kreuzkatastrophe ins Wissen Jesu zurückdatiert. Und eine andere als die Opfertod-Deutung kommt auf, eine, die gleichsam den Messianismus über den sterbenden Messias erhebt und ihn neu, für die Adventszeit, verkörpern läßt: »Aber ich sage euch die Wahrheit, es ist gut, daß ich hingehe. Denn so ich nicht hingehe, so kommt der Tröster nicht zu euch; so ich aber hingehe, will ich ihn zu euch senden... Wenn aber jener, der Geist der Wahrheit, kommen wird, der wird euch in alle Wahrheit leiten. Denn der Paraklet wird nicht von sich selbst reden, sondern was er hören wird, das wird er reden, und das Zukünftige wird er euch verkünden« (Joh. 16,7 und 13). Die dunkelknappen Andeutungen des Evangelisten bezeichnen als Novum des Parakleten hauptsächlich dieses, daß er nicht von sich selber rede, mithin nur ein Verkünder dessen sei, was er hören wird. Solche Passivität könnte auf einen Engel hindeuten, sofern die

Engel der christlichen Glaubenszeit ja ausschließlich Boten sind, ohne eigenen Willen und Inhalt; nun aber wird der Paraklet auch »Geist der Wahrheit« genannt, der in alle Wahrheit leitet. Und »Geist der Wahrheit« ist nicht die Kategorie eines Engels, sondern eben die Kategorie und Übersetzung des persischen Vohu mano, der mit dem letzten Zoroaster, mit dem Saoshyant des Weltendes erscheint. Also enthält die Idee Paraklet doch noch ein anderes als die bloße Anwesenheit eines Trösters bis zur Wiederkehr Christi; die Wiederkehr selber ist mit dem »Geist der Wahrheit« bezeichnet. Ja noch wirksamer als die persischen Messianismen sind im Parakleten die weiterlebend jüdischen: *der Glaube an den erschienenen Messias enthielt wiederum den Glauben an den noch nicht erschienenen in sich.* Stets jedoch bestimmt und eingekleidet durch die Erscheinung Jesu und die regierende Kategorie seiner Wiederkehr: *der »Geist der Wahrheit« wurde so der Heilige Geist, zusammen mit dem Sohn.* Also wird diese Ankunft des Heiligen Geistes nun erst die wahre des Sohns; die *Wesenheit Christi* erschien folglich von hier ab den Paraklet-Gläubigen noch in anderer, endgültiger Gestalt, und diese erst, nicht der Jesus im Neuen Testament, spricht das wirkliche - Lösewort, mit ihm die unwiderstehliche Weltwende zum Reich. Oder in der Sprache der Ophiten: die Paradiesschlange offenbart ihr Sophia zum drittenmal im Parakleten, und ihm wird nicht mehr der Kopf zertreten. So hat selbst der Kirchenvater Tertullian Jesus und das Neue Testament genauso als Vorstufe und perfektibel erachtet, wie das Alte Testament perfektibel war. Der Vollender ist bei Tertullian der Paraklet, zu ihm hin sind Adam, Moses und Jesus bezogen, in ihm erst geschieht die »ultima legislatio« als eine in »libertatem perfectam«. Es ist unschwer, von diesem Parakletbegriff die Verbindung zu mittelalterlichen Chiliasmen zu finden, vor allem zu Joachim di Fiore und seiner Lehre vom Dritten Reich (vgl. Seite 117 ff). Auch hier ist die Wiederkehr Christi nicht Wiederkehr des gleichen, des im Neuen Testament erscheinenden Christus; denn das Zeitalter des Heiligen Geistes ist nicht mehr das der Gesinnung und Verheißung. Der Paraklet spricht nicht mehr von sich selbst, er setzt die Wirklichkeit, worin die Inwendigkeit geistige Auswendigkeit geworden ist. Der Paraklet wird derart die Utopie des Menschensohns, der keine Utopie mehr ist, sondern das Reich ist präsent. Indes tritt all das aus dem Heimweh nach Jesus nicht heraus, vielmehr: gerade die *Wesenheit Christi* wird im Tröster, der zum Heiligen Geist geworden ist, gesteigert wiederholt. Das Pneuma, das am Pfingsttag über die Jünger kam, wurde nach dem Glauben der Jünger von Christus ausgegossen, vom Christus der Himmelfahrt: »Nun er durch die Rechte

Gottes erhöht ist und empfangen hat die Verheißung des Heiligen Geistes vom Vater, hat er ausgegossen dies, das ihr seht und hört« (Apostelgesch. 2,33). Der aufgefahrene Christus hat zwar selbst hier, für diese Ekstase-Deutung, nicht den Heiligen Geist selbst empfangen, sondern nur seine *Verheißung;* so wie das Zungen reden der pneumatischen Jünger nur wie eine halbausgeschriebene Hieroglyphe in die Wahrheit des Reichs hineinragt. Doch diese Verheißung des Geistes ist dem oberen Christus durchaus geworden, wonach dem Christentum auch die Erfüllung oder Parusia des Geistes, so sprengend sie gedacht sein mochte, doch stets nach den Maßen Christi erschien (Eph. 4,13). Auch bei den Chiliasten hielt sich das Wunschmysterium der Wiederkehr allemal an die Figur, die ihnen gen Himmel gefahren ist. Christus, der Stifter, wurde so auch in Ansehung des Parakleten der triumphierende Rettungsinhalt; als dieser nahm er also den Parakleten der Zukunft in sich auf, wie er den Gott der Vergangenheit in sich aufgenommen hat. Und da nicht nur in den Lehren des historischen Jesus, sondern erst recht in den drei Wunschmysterien des geglaubten Christus das *Eschaton des Reichs die Zieleinheit* bildet, so wurde in bezug darauf Jesus seinen Gläubigen selber dies Künftige, gleich allem, das vom Reich berührt wird, Jesus als Wiederkehr, nach den Bildern der Daniel-Apokalypse (Dan. 7,13 f) von ihm selbst dargestellt, der Menschensohn einherfahrend auf den Wolken des Himmels, nimmt sinngemäß am Sprung ins Novum teil. Die Kraft- und Vergrößerungsfunktion des Heimwehs machte sich mit dem Sprung des Novum total ins Ganz Andere: der Christus der Wunschmysterien lebt derart völlig hinter einer Sprengung, auf eschatologischem Plan. Und das Reich, finis ad quem omnia, läßt ebendeshalb vom Alten keinen Stein auf dem andern, nicht vom Tempel, aber auch nicht von Zion. Daher überall die Veränderung des Namens (der im Orient das Wesen bedeutet) : »Der Herr wird seine Knechte mit einem anderen Namen nennen« (Jes. 65,15); »Wer überwindet, dem will ich zu essen geben von dem verborgenen Manna und will ihm geben ein gutes Zeugnis und mit dem Zeugnis einen neuen Namen geschrieben, welchen niemand kennt« (Off. Joh. 2,17). So wie das wiederum im Alten Testament, als dem des Exodus- und nicht des Schöpf er-Jahwe, sogar über Zion hieß: »Und du sollst mit einem neuen Namen genannt werden, welchen des Herrn Mund nennen wird« (Jes. 62,2). Die Auferstehung Christi von den Toten ist in der Religionsgeschichte analogielos, aber die apokalyptische Weltverwandlung zu einem noch völlig Unvorhandenen findet außerhalb der Bibel nicht einmal eine Andeutung. Und kraft des ausschließlichen Bezuges dieses schlechthinnigen Novum oder Omega zum

Menschen-Inhalt wird der Mystizismus des Himmels zur Mystik des Sohns, die Herrlichkeit Gottes zu der der erlösten Gemeinde und ihrer Statt.
Gerade diese wurde deshalb in der christlichen Mystik, vorzüglich bei Eckart, als nichts anderes gedacht denn als unser aller erfüllter Augenblick, als sein - Nunc stans zum Reich. Das ist religiöse Protestation, sich zum Selbst nicht mehr als zu einem Unaufgedeckten verhaltend und zum Sursum corda nicht mehr als zu einem hypostasiert Oberen, worin der Mensch nicht vorkommt: Eritis sicut deus ist die Frohbotschaft des christlichen Heils...

3 Der Kern der Erde als wirkliche Exterritorialität

Die Straße des unvorhandenen Wozu

Der Trieb nach oben wird zuletzt einer nach vorwärts. Bei der Lage der meisten Leute könnte es ausreichen, das leicht und selbstverständlich zu machen. Aber weniger leicht fällt es den meisten selbst noch heute, zu wissen, was und wo das Helle ist. Am schwierigsten scheint es, wirklich ins Rechte zu gehen, auf der echten Straße. Und selbst diese Straße führt ab, wenn in ihrem Wohin nicht unaufhörlich das Wozu mitbedacht ist, das gute Ganze. Dieses Ganze ist in den Menschen, die den Weg gehen, und im Weglauf selber. Es ist aber nicht als erschienen-erreicht vorhanden, sondern nur als menschlich gewollt und geschichtlich angelegt; aufs gute Ganze muß daher, fundierterweise, auch vertraut werden. An dieses Unerschienene leichter zu glauben als ans Sichtbare, dazu gehört geschulte Hoffnung, das ist Vertrauen auf den Tag in der Nacht. Diese Haltung wird durch Rückschläge (sie sind tausendfach zahlreicher als die Siege) nicht widerlegt, nur berichtigt. Der Wille dieser Haltung ist ebenso theoretisch aufs Ganze gerichtet, das in allen Teilbewegungen umgeht, wie er praktisch aufs Ganze gerichtet ist; in dieser seiner Endgültigkeit ist er notwendig unbescheiden. Sobald ein Mensch, wenn er um höheren Lohn kämpft, nicht auch im Willen hat, daß die Gesellschaft verschwindet, die ihn dazu zwingt, überhaupt nur um Lohn kämpfen zu müssen, wird er auch im Lohnkampf nichts Gründliches erreichen. Und sobald ein Mensch sich bereits dafür hält, einer zu sein, unentfremdet die Krone seiner Schöpfung zu sein, sobald nur die miserable Gesellschaft endlich verändert ist, nimmt er das ihm noch Ungewordene selber nicht gründlich genug. Vor allem, da der Babbit, den die kapitalistische Gesellschaft in so großer Breite produziert hat, durch elektrische Eisschränke für alle noch nicht überwunden wird; denn es gibt auch kommunistische Spießbürger. Die Menschen können Brüder sein wollen, auch ohne an den Vater zu glauben, aber sie können nicht Brüder werden, ohne an die gänzlich unbanalen Inhalte und Umfange zu glauben, die religiös durch das Reich gedacht waren. Mit einem Glauben, der in seinem Wissen, als dieses Wissen, nun gerade sämtliche Illusionen des mythischen Glaubens vernichtet hat. Selbst das übersichtlichste Ziel im unruhenden, sich fortbewegenden Zusammenhang

klassenlos beginnender Gesellschaft kann aber nicht getroffen werden, wenn das Subjekt nicht übers Ziel hinausschießt. Die großen religiösen Lehrer haben in diesem ihrem - durch all sein Illusionäres nicht erschöpften - Intentionsgrund den Menschen zu ganz Unerhörtem berufen gefühlt, alles war darauf bezogen. Nur die Pfaffen haben aus diesem Zuviel des Unvorhandenen das Zuwenig des Vorhandenen verteidigt, aber es sind Pfaffen gewesen, nicht Steine des Anstoßes, Schlafmacher, nicht Wachende. Sie machten erst den christlichen Glauben zum Opium fürs Volk, sie warfen erst den unendlichen Wert des Menschen, den die Bibel gelehrt hat, ins Jenseits, völlig ins Jenseits, wo er nicht mehr beißt und den irdischen Unwert nicht beschädigt. Sie gaben die gerechte Verteilung der überirdischen Güter als Zuwaage zur ungerechten Verteilung der irdischen Güter; wonach das geschorene Schaf -lein getröstet war. Sie hielten den riesig verkündeten Anspruch des uns Angemessenen in einem Jenseits fest, zum Zweck, ihn vom Diesseits fernzuhalten. Sie machten fixe Jenseitsbilder aus dem Glauben, statt gärend diesseitiger, die zum vollen Dasein aufreizen und den Willen danach wachhalten. Der Weg geht über die Pfaffen hinweg, doch nicht über den Glauben, wodurch geglaubt wird, denn er gehört zum Weg, als Mut und äußerste Wachheit. Er ist die Haltung, mit der Wissen um Künftiges nicht nur erfaßt, sondern auch gewollt und gegen kleinmütiges oder kurzsichtiges Zweifeln durchgeführt wird. Und auch der Glaube, als welcher selber nur geglaubt wird, der inhaltliche also, gilt hier in höchst berichtigter Weise, nämlich als einer des Wissens um das Keimende, immer noch Unfertige in der Welt. Dieser letztere Glaube steht in keinem überhaupt nur denkbaren Gegensatz zum Wissen, ist aber auch nicht überflüssig neben ihm, sondern drückt inhaltsgemäß aus, daß das Wesentliche selber noch keineswegs ausgeschüttet vor Augen Hegt. Da das Beste noch im Schwange ist, muß ihm also auch vertraut werden, damit es gelingt.

Unabwendbares und wendbares Schicksal oder Kassandra und Jesajas

Es ist gewiß unmöglich, zu handeln, wenn das Draußen nach jeder Seite offensteht. Denn dann ist ebenso alles möglich, was dasselbe ist wie: alles Leben wird unvorhersehbar, also unheimlich wie Spuk. Immerhin könnte unter diesen Umständen noch etwas *gewagt* werden; das hat der Ritter getan, wenn ihn Abenteuer gerade dort anzogen, wo es nicht mit rechten Dingen zuzugehen schien. Jedoch selbst das Wagnis, gerade dieses, wird unmöglich, wo gar nichts anderes mehr möglich ist als das *Unabwendbare*, das im eigentlichen Sinn des Wortes Schicksal heißt. Auch die in so vielem freimütigen und furchtlosen Griechen haben, wie hier erneut spruchreif wird, diesen Bann beglaubigt. Das Un-durchschaute, Unbeherrschte der Natur-, dann Gesellschaftsmächte liegt dem Schicksalsgefühl ohnehin zuerst zugrunde. Der eigentliche Schick-salsglaube kann sich an unterirdische Gewalten hängen (Tyche, Parzen), er setzt aber als ausgebildeter vor allem Astralmythos voraus und so, daß der Mensch in ihm nicht vorkommt. Wonach der Mensch auch keine eigene Bewegung gegen die der Gestirne und gegen ihren Bann aufbringt. Das Schicksal ist im alten Orient nun ganz astralisch durch Planetenstand, Sonne, Tierkreis bestimmt; die chaldäische Astrologie hat nur ausgeführt, was von Babylon her dem ganzen damaligen Kulturkreis eigen war. Die unbeeinflußbaren Sterne zeigen nicht nur, sondern bilden und figurieren das unbeeinflußbare, das lediglich abzulesende oder deutbare Schicksal; Gott Enlil, der Verwalter der »Tafeln der Geschichte«, schreitet nördlich vom Himmelsäquator seine Bahn. Und die Griechen nun, deren Götter doch Menschen- und nicht Sterngestalt trugen, sie eben ließen dafür das Schicksal, die *Moira*, auch noch über die Götter herrschen. Es gibt zwar die Homerstelle, worin Zeus sich vor den Klagen der Menschen rechtfertigt und erklärt: »Nur von uns, wie sie schrein, kommt alles Übel, und dennoch / Schaffen die Toren sich selbst, dem Schicksal entgegen, ihr Elend« (Od. I, 33 f), aber das Verhängnis rollt, wie die Ödipussage zeigt, auch ohne Schuld, es rollt mechanisch, lediglich wie ausgelöst und so unerbittlich. Und die Götter selber haben dem Schicksal gegenüber nur dieses vor den Menschen voraus, daß sie es wissen; sie haben ein Vorherwissen des durch die Moira Verhängten, doch eben ein kraftloses. Hermes kann es diesem Wissen den Ägysthos warnen und ihm sein Ende vorhersagen, nicht mehr; Zeus selber wird machtloser Zuschauer, wenn Sarpedon, sein eigener Sohn, nach dem Beschluß des Schicksals von Patroklos durchbohrt wird.

Der Untergang Trojas war der Kassandra, die mit den Göttern die Gabe des Schicksalswissens teilte, als vollendete Tatsache bekannt. Er war bereits ausgemacht, bevor Paris geboren war, bevor Helena von ihm geraubt war, bevor der Krieg nur begonnen hatte; keine Buße der Trojaner, der ohnehin völlig Schuldlosen, konnte den Untergang abwenden. Das ist Moi-ra, ein Wesen, das jeder Handlung blind und so dicht und riesenschwer aufsitzt, daß sie zerbricht. Es stammte für die Griechen aus einer anderen Ordnung als der ihrer Götter; selbst mit der älteren, der mutterrechtlichen Ordnung der Erd- und Nachtgötter war das Fatum doch nur lose als Kind der Nacht verbunden. Zu dieser Verbindung fehlten ihm wieder alle Güte und alles Erbarmen, es fehlte ihm der Schoß im Grab, die Heimkehr im Vorgeordneten. Moira ist das schlechthin Unabwendbare in Disparatheit; so daß vor ihm nicht nur der Verstand stillsteht, sondern das Blut erstarrt.

Es ist sinnlos, unter solchen Umständen zu handeln, selbst wenn der erste Schritt freisteht. Nur die Griechen hielten diese ihre Moira aus, denn nur sie besaßen Kraft der Oberfläche genug, um sich den Abgrund zu verdrängen. Die Menschen davor sind nicht Werkzeuge eines göttlichen Willens, weder Ödipus noch Kassandra können etwas tun, gar wenden. Das Schicksal selber ist kein Wille, nicht einmal so weit ist es *vermittelt,* und um sich durchzusetzen oder auch nur in Erscheinung zu bringen, braucht Moira keine Werkzeuge. Mindestens keine, die irgendetwas selbsttätig oder auch nur beauftragt auszuführen hätten: gerade die Ironie des griechischen Schicksals zeigt, wie wenig es hier auf die Art oder Richtung des *menschlichen* Handelns ankommt. Dies gänzlich Dämonische, ja nicht einmal Dämonische, sondern selbst dafür noch zu Uninteressiert-Mechanische unterscheidet auch die Moira von scheinbar Verwandtem, das sich auf biblischem Boden oder in seiner Nähe findet: von Mohammeds Kismet, von Calvins Prädestination. Beide haben einen Gott zum Subjekt, der als gut bestimmt wird, und beide lassen den Bann zu einem letzthin guten, völlig fraglos guten Zweck geschehen. Er ist ein Ratschluß, wenn auch ein unerforschlicher, und eine Leitung, wenn auch eine höchstüberlegene. Wobei freilich der *ganze Gegensatz* zum außerbiblischen Schicksalsglauben und dem *Quietismus,* der letzthin dadurch besiegelt wird, nicht bei Lehren der Ohnmacht zu finden ist. Endgültig tritt er erst *in der Bibel selber* hervor, und zwar im Verhältnis, worin die *israelitischen Propheten zu Kassandra stehen* und zu dem, was damit zusammenhängt. Der Gegensatz zeigt zugleich, wie sehr der offene Raum, den der Messianismus darstellt, den geglaubten Gott auch in Ansehung des von ihm Verhängten

ändert. Denn nun ist das Verhängte oder Schicksal in nichts mehr tyrannisch zum Menschen, wie bei der Moira und auch beim Astralmythos. Sondern das Schicksal kann durchaus gewendet werden: vor allem Jesajas lehrt es als von der menschlichen *Moral* und ihrem *Entschluß* abhängig. Das ist der aktive Gegensatz zum griechischen Seher, zu der lediglich passiv-verzweifelten Vision Kassandras vor allem: Schicksal in der Bibel steht auf der Waage, und das endgültig entscheidende Gewicht ist der Mensch selbst. Gewiß, nicht bei allen Propheten und auch bei Jesajas nicht überall gilt das Schicksal als moralisch wendbar. Zuweilen gilt auch hier das kommende Unheil als Definitives, das mit eisernen Ketten bereits vom Himmel herunterhängt; Buße bedeutet dann zerknirschte Bereitschaft zur Annahme der Strafe. Aber das unerbittliche Schicksal, das bei den Griechen Regel war, ist in der Bibel Ausnahme; gerade der erste Schritt, nämlich der zur moralischen Umkehr, *dreht das Verhängnis um.* So nun erblicke man eine der lehrreichsten Bibelstellen in diesem Betracht: nämlich das *Erstaunen des Propheten Jona,* weil er seinen Unterschied zu Kassandra nicht begriffen hat. Denn Jona war zwar gesandt, Ninive den Untergang nach vierzig Tagen anzukündigen, als die Stadt aber Buße tat und deshalb das Unheil nicht eintrat, verdroß ihn das fälschlich sehr (Jona 4,1), als hätte er den Leuten von Ninive Unwahres gesagt, während doch der Umkehr des Volkes zugleich die Umkehr Jahwes sich anschließt (Jer. 18,7 f; 26,3 u. 19): das Schicksal selber schwankt hier noch. Es ist dergestalt kein kategorisches, sondern ein durchgehend hypothetisches, und die Bedingung, von der es abhängt, ist doppelt gesetzt. Einmal in der menschlichen Freiheit, deren Kraft in der Jona-Stelle deutlich als Gegensatz zum Schicksal auftritt. Sodann aber wirft sich diese Freiheit in den offenen Raum, der dem Glauben an einen Zeitgott entspricht, an einen Gott mit der Richtung: »Ich werde sein, der ich sein werde.« Da sieht auch das Schicksal nicht entfernt so statisch drein wie die Moira; das Neue ist dem Unabänderlichen ein schlechter Wohnort. Zwar wurde bei den Propheten ihr Jahwe, als aktiv geglaubtes Wesen, das Kriege entfesselt, Reiche stürzt, Plagen schickt, Plagen wegnimmt, selber oft wie ein Stück Schicksal. Keine Religion, auch mit noch soviel Selbsteinsatz ins bisherige Jenseits, konnte an die Schwelle führen, wo Schicksal als ein von Menschen sich selbst Zugezogenes durchschaut werden kann. Auch sind die rein moralischen Ursachen, von denen die Propheten es dirigiert zeigen, einleuchtenderweise selber mythisch. Auch hielten sie als Kausalität des Schicksals nur mühselig vor; im Buch Hiob ist diese Art Erklärung völlig zersprungen. Und trotzdem wurde mit dieser moralischen Einschaltung in die

Schicksalsweise ein *Gegenzug der Freiheit* eröffnet, der sich höchst merklich von Kassandra, von dem bloßen kraftlosen Vorherwissen, der außerbiblischen sogenannten Prophetie, unterscheidet. Über bloßem prevoir wird bei Jona, bewußt bei Jesajas ein Prävenire gespielt, mit Umkehr und nicht nur mit Klage, mit Wegwendung, nicht mit Schickung. Dergleichen ist ausgesprochen gegen das Fa-tum gerichtet, ja verhüllterweise gegen seinen Herrn, den immer mehr zur Gerechtigkeit gebrachten.

Gott als utopisch hypostasiertes Ideal des unbekannten Menschen; Feuerbach, Cur Deus homo nochmals

Geschehene Dinge werden in der Ferne kleiner, erhoffte werden größer. Sie nähren sich vom Bedürfnis nach ihnen, und sie wachsen dadurch, daß sie an einem Ende stehen. Es ist nicht ihr vorhandenes Sein, das dadurch wächst, denn dieses ist, wenn es als räumlich entfernt gedacht wird, unsichtbar, wenn als zeitlich entfernt gedacht, überhaupt noch nicht vorhanden. Vergrößert durch Endbetonung, durch Endstelle überhaupt ist einzig das, was noch nie und nirgends sich begeben hat, kurz, eine Vollkommenheit, die dem Bedürfnis der Hoffnung utopisch entspräche. An der Spitze des Idealischen stand seit alters das Göttliche, entweder weil die Götter dürfen und können, was der Mensch nicht darf und kann, oder weil sie die Situationslosen, die selig Wandelnden an sich sind. Es macht allerdings einen entscheidenden Unterschied, die Seinsart des Ideals betreffend, ob eine Religion seine Ferne wesentlich als eine räumliche oder aber wesentlich als eine zeitliche bestimmt. Ist die Ferne wesentlich eine räumliche, so überwiegt die Annahme eines vorhandenen Seins Gottes dessen bloß idealisches Sein gewaltig; obwohl letzteres niemals ganz fehlt. Ist aber die Ferne des Göttlichen wesentlich eine zeitliche, im Sinn eines erst am Ende der Tage geschehenden Durchbruchs, so überwiegt das idealische Sein, als das nicht offenbar gewordene, das als vorhanden angenommene entscheidend; obwohl letzteres wiederum in keiner Religion, auch bei noch so starkem »Ich werde sein, der ich sein werde«, fehlt. Während der Gott im Raum, im Hoch-Raum, seine Vollkommenheit wesentlich als höchstes Sein hat, gleichsam über dem Dach alles Welt-Seins, zeigt der Gott, der die Endzeit für sich hat, sein Sein wesentlich als höchste Vollkommenheit, und es ist von jeder Art vorhandenem Welt-Sein durchaus apokalyptisch verschieden. Vom Raum-Gott des Astralmythos geht deshalb ein Weg zum Pantheismus, sofern dieser Verehrung des Totum der Vorhandenheit ist; vom Exodusgott dagegen geht das Totum gerade aus dem vorhandenen Welt-Sein hinaus, mit Chiliasmus. Auch wo das Sein Gottes so sehr pointiert wird, daß »Beweise« dafür eingestellt wurden (der Astralmythos hatte sie gar nicht für nötig halten können); auch in der christlichen Scholastik ist das Ens realissimum ihres Gottes immerhin eine Eigenschaft des Ens perfectissimum und nicht umgekehrt. Gott ist ihr primär das höchste Ziel, daraus erst folgt - infolge einer freilich von Piaton, nicht von Christus übernommenen Gleichung zwischen Sein und Vollendung - das Göttliche als Superlativ des Seins, nicht nur des Werts. Aber der Exodusgott war

seinem Wesen nach so wenig als res finita gedacht wie der Exodus selbst; also war er zwar der Inbegriff der höchsten Vollkommenheit, aber nicht der höchsten Seins-Vorhandenheit. Und nun: jede Mythologie eines Seins ist Ansehung eines Göttlichen, jede Theologie als Realwissenschaft ist dahin. Nicht dahin aber ist das unter dem Göttlichen Gedachte nach Seite seiner Hoffnung und eines nicht-entfremdeten, nicht dem Himmel abgetretenen Hoffnungsinhalts. Die tiefe Bedürftigkeit ist geblieben, die diese Hoffnung selbst hervortrieb, auch wenn die Hoffnung keinesfalls mehr in einem Pater noster, qui es in coelis, ihr Realobjekt hat, ihr nur raumhaft getrenntes Objekt in angeblich vorhandenem Über-Raum. Und lange bevor Gott als vorhandenes Seinsobjekt von der Aufklärung gestürzt worden ist, hat das Christentum den *Menschen* und seinen Anspruch, näher: den *Menschensohn* und sein stellvertretendes Geheimnis in den Himmelsherrn von vordem eingesetzt. Feuerbach und in manchem vor ihm Hegel haben hier nur zu Ende geführt, was in der Frage: *Cur Deus homo?* angeschlagen ist. Feuerbach führte die Religionsinhalte vom Himmel auf den Menschen zurück, dergestalt, daß der Mensch nicht im Ebenbild Gottes geschaffen ist, sondern Gott im Ebenbild des Menschen, genauer: des jeweiligen idealen Leitbilds vom Menschen. Dadurch verschwindet zwar gänzlich Gott als Schöpfer der Welt, aber eine riesige Schöpfungsregion im Menschen wird gewonnen, worin - mit phantastischer Illusion, phantastischem Reichtum zugleich - Göttliches als hypostasiertes menschliches Wunschbild höchster Ord nung aufgeht. Diese »Wunschtheorie der Religion« wird bei Feuerbach dasselbe wie die »Anthropologisierung der Religion« oder die Aufhebung der »himmlischen Verdoppelung des Menschen«. Feuerbach kennt allerdings auch den Menschen, das in der Religion verdoppelte Subjekt, nur in seiner bisher erschienenen Vorhandenheit und diese nur als eine abstrakt-stabile, als die des sogenannten Gattungswesens Mensch. Es fehlt das geschichtlich-soziale Ensemble des jeweiligen »Typus« Mensch, es fehlt vor allem seine Unabgeschlossenheit. In der Flachheit des Bourgeois-Menschen, die Feuerbach verabsolutiert hat, kommen die religiösen Inhalte entschieden nicht unter, sowenig wie der Bourgeois je das Subjekt war, das den Reichtum der Götterbilder aus sich herausgesetzt hat. Am wenigsten kommen in Feuerbachs statisch-vorhandenem Subjekt die den Status sprengenden Religionsbilder unter, die chiliasti-schen des »Siehe, ich mache alles neu« und des Reichs. Ersichtlich also wird nur *Offenheit des Subjekts und seiner Welt* imstande, die Antizipationen schlechthinniger Vollkommenheit so wieder in sich aufzunehmen, wie sie sie aus sich herausgesetzt hat. Feuer-

bachs Anthropologisierung der Religion setzt darum, wenn *Religion* anthropologisiert werden soll, einen utopischen Begriff vom Menschen voraus, keinen statisch ausgemachten. Sie setzt ebenso einen homo absconditus voraus, gleich wie der Himmelsglaube allemal einen Deus absconditus in sich trug, einen versteckten, einen latenten Gott. Auf die res finita Bourgeois, wie bei Feuerbach, läßt sich darum die res infinita des religiösen Ideal-Inhalts am wenigsten abziehen; denn mag Religion sich auch mit Unwissenheit, ja mit Dummheit vortrefflich vertragen haben, so eben nie mit Trivialität: Mysterien sind das Anti-Triviale schlechthin. Und nicht nur das *Subjekt,* als Zurückforderung aller den Göttern übergegebenen Fülle, muß als utopisch begriffen werden, auch die es umgebende *Natur;* sie darf keinesfalls wie die mechanisch-materialistische Feuerbachs als beendet erscheinen. Ihr Bedeutungsinhalt ist genau in der Zeit noch nicht erschienen, er steht gleich dem der Menschen noch in utopischer Latenz. Das Reich ist Auswendigkeit, nicht nur Inwendigkeit, ist Ordnung, nicht nur Freiheit, ist wesentlich Ordnung jener Subjektivität, die mit Objektivität nicht mehr behaftet ist als mit einem Fremden: so muß die Objektivität, die jetzt noch als Natur um die Menschen ist, selber in ihrem Unerschienenen begriffen und geehrt werden. Die Hoffnung, die in der Religion gearbeitet hat und nun illusionslos, hypostasenlos, unmythologisch geworden ist, intendiert mithin, durch den Reichsgedanken, daß, wie in der subjekthaften, so auch am Rand der objekthaften Möglichkeit utopisches Licht brennt. Das Licht im Stall von Bethlehem und das Licht des Sterns, der darüber stillstand, sind hierbei einer religiösen Intention, der das, was drinnen keimt, auch draußen umgeht, eines und dasselbe.

Kleine Wünsche lassen sich vergessen, auch werden sie auf die Dauer langweilig. Nicht so die großen, etwa das Bild einer Geliebten, die nicht kam oder die verschwand, es wird von dem, der es hat, noch ins Grab mitgenommen. Wenige haben, wie gesehen, das religiös Unabgegoltene während des neunzehnten Jahrhunderts stärker gefühlt und näher plaziert als Feuerbach, der so sehr bedeutende Atheist. Trotz der Enge, Starre und Abstraktheit, in der er seinen Begriff vom Menschen hält, ist Feuerbach eine religionsphilosophische Wende; von ihm ab beginnt die letzte Geschichte des Christentums. Denn er wollte nicht nur ein Totengräber der überlieferten Religion sein - ein leichtes Amt hundert Jahre nach Voltaire und Diderot -, er war vielmehr gepackt vom Problem des religiösen Erbes. Er war auch nicht der schlecht Entzauberte oder der Inkonsequente, der es im Denken nicht soweit gebracht hätte wie die damaligen L. Büchner oder Moleschott. Er wußte vielmehr, daß ein Rest in den noch so entzauberten

Affinitäten bleibt, die die Weihnacht, das Straßburger Münster, die Matthäuspassion wesentlich erbaut haben. Und diesen Rest wollte er - wie immer auch unzulänglich im Agens und in den Horizonten - durch Aufklärung selber der jenseitigen Pf äfferei wegnehmen. Darum bemerkt Feuerbach, daß er nur »verneine, um zu setzen«, und weiter, daß er »den Himmel entzaubere, um den Menschen wichtig zu machen«. Als Aufgabe wird angegeben, in dieser Enteignung des Jenseits »endlich dem Menschen zu geben, was des Menschen ist«. Also erklärt Feuerbach mit einer heute besonders lehrreichen Entschiedenheit: »Wer von mir nichts weiter sagt und weiß, als ich bin Atheist, der sagt und weiß soviel von mir wie nichts. Die Frage, ob ein Gott ist oder nicht ist, gehört dem achtzehnten und siebzehnten Jahrhundert an. Ich negiere Gott, das heißt bei mir: ich negiere die Negation des Menschen, ich setze an die Stelle der illusorischen, phantastischen, himmlischen Position des Menschen, welche im wirklichen Leben notwendig zur Negation des Menschen wird, die sinnliche, wirkliche, folglich notwendig auch politische und soziale Position des Menschen. Die Frage nach dem Sein oder Nichtsein Gottes ist eben bei mir die Frage nach dem Sein oder Nichtsein des Menschen« (Werke, 1846-1866, I, S. XIV). Definierter lautet das so: »Der Mensch denkt und glaubt nur einen Gott, weil er selbst Gott sein will, aber wider Willen es nicht ist« (Werke X, S. 290); »Gott ist der Erfüller, das ist, die Wirklichkeit, das Erfülltsein meiner Wünsche«; »Gott ist nichts als die ewige, ununterbrochene Freude als Wesen« (Werke VII, S. 240; S. 251). Feuerbach arbeitet so zunächst die beiden entgegengesetzten und doch miteinander verbundenen Grundmotive zur gewesenen Altarbildung heraus: den Wunsch nach unserem Wesen und gleichzeitig die phantastische Entäußerung unseres Wesens, durch eine Leihgabe an den Himmel. Aber dauernder als diese beiden Analysen bleibt eben ihre Probe aufs Exem-pel, die Ausschüttung des Jenseits auf Mensch und Erde, wovon es herkam. Der religionsbildende Seufzer der bedrängten, nach Freude begehrenden Kreatur, der religionsgefüllte Zwiespalt des Menschen zwischen seiner vorhandenen Erscheinung und seinem unvorhandenen Wesen: alle diese psychogenen Erklärungen und Auflösungen einer transzendenten Illusion lösen hierbei den Ursprung nicht völlig auf, woraus die Verhimmelung entstanden ist. Ein Verwandtes gilt sogar für die so sehr konkretere Ursprungsforschung, welche die Verhimmelungen als Reflexe gesellschaftlicher Herrschaftsverhältnisse begreift und prekärer Naturbeziehungen dazu. Denn in diesem Reflex und darin, daß er überhaupt möglich ist, steckt noch etwas, das ihn gerade *inhaltlich* über den bloßen repetierenden

Dunstschein am Himmel so bunt erweitert hat. Und selbst wenn es gelingen wird, das menschliche Elend aufzuheben, dessen Ausdruck die Religion ebensosehr war, wie sie der Protest dagegen war, selbst wenn dieser ihr erster Quell, nächster Wunschmotivquell ehminiert sein sollte: selbst dann bleibt noch der *eigenständige Fundus des menschlichen Inhalts*, der an die Himmels-Hypostase imaginierend, aber auch antizipierend hingegeben worden ist. Diesem Fundus gegenüber besteht Feuerbach keineswegs aus Negation: »Die Religion ist das erste, und zwar indirekte Selbstbewußtsein des Menschen« (Werke VII, S. 39), mehr noch: »Das Bewußtsein des unendlichen Wesens ist nichts anderes als das Bewußtsein des Menschen von der Unendlichkeit seines eigenen Wesens, oder: in dem unendlichen Wesen, dem Gegenstand der Religion, ist dem Menschen nur sein eigenes unendliches Wesen Gegenstand« (Werke VII, Seite 372). Deutlicher Bezug zur Fleischwerdung Christi fehlt nicht: »Der Mensch ist der Gott des Christentums, die Anthropologie ist das Geheimnis der christlichen Theologie« (Werke VII, S. 434); Cur Deus homo, diese einzig im Christentum vorhandene Frage und Möglichkeit, bleibt also auch für Feuerbach Religionsproblem, Religionsschlüssel zugleich. Der Selbsteinsatz ins Transzendente wird entdinglicht rückwärts gelesen: als Zurücknahme des Transzendenten ins Selbst, nach der Weise, wie Hegel bereits in seiner ReHgionsphilosophie bestimmt hatte: »In dieser ganzen Geschichte ist dem Menschen zum Bewußtsein gekommen, daß der Mensch unmittelbarer, präsenter Gott ist, und zwar so, daß in dieser Geschichte, wie sie der Geist auffaßt, selbst die Darstellung des Prozesses ist dessen, was der Mensch, der Geist ist« (Hegel, Werke, 1832, XII, S. 253). Es war nur noch die EUmination des Geistes, also die radikale Anthropologisierung notwendig, um den Himmel an die Front der menschlichen Existenz selber zu bringen und ihn von deren Geheimnissen umfassen zu lassen. Dergestalt eben, daß die religiösen Inhalte für den anthropologischen Atheismus nicht total Chimäre sind, sondern »daß sie nicht das sind, was sie in der Illusion der Theologie sind - nicht ausländische, sondern einheimische Mysterien, die Mysterien der menschlichen Natur« (Werke VII, S. 15). Dieser Satz bezeichnet die Wahrheit an Feuerbach, eine Wahrheit, die er, als Sohn einer platten Zeit, vergebens mit Bornements wie diesen zu verstellen sucht: »Im Gebiet der Natur gibt es noch genug Unbegreiflichkeiten, aber die Geheimnisse der Religion, die aus dem Menschen entspringen, kann er bis auf den letzten Grund erkennen.« Solche Bornements, aus dem Bourgeois-Subjekt der Feuer-bachschen Anthropologie, müssen zur Kenntnis genommen werden, vor allem auch

als Warnungen vor jeder platten Säkularisierung der Religion, doch sie vergehen vor der immanenten Christlichkeit, vor dem Homo homini Deus im Atheismus, wie ihn Feuerbach faßt. So wird die Trivialität des Aufklärichts immer durchbrochen, kraft des Menschlichen, das nicht schwächer oder geheimnisloser ist als die Natur. Wonach bei Feuerbach trotz allem dieser wirkliche Eroberersatz im Feld der Religion erscheinen kann: »Der Glaube an das Jenseits ist der Glaube an die Freiheit der Subjektivität von den Schranken der Natur - folglich der Glaube des Menschen an sich selbst« (Werke VII, S. 252 f). Es ist dies der nicht zu vergessende Hintergrund humanistischer Immanenz im gründlich vorschreitenden, gründlich erbenden Sinn. Denn dieser Sinn ist kein abgeschlossener, konträr, er ist nach dem Marxwort »die Entwicklung der menschlichen Produktivkräfte, also die Entwicklung des Reichtums der menschlichen Natur als Selbstzweck«. *Religion im Erbe* (Meta-Religion) aber wird Gewissen der letzten utopischen Funktion in toto: diese ist das menschliche Sichselbstüberschreiten, ist das Transzendieren im Bund mit der dialektisch transzendierenden Tendenz der von Menschen gemachten Geschichte, ist *das Transzendieren ohne alle himmlische Transzendenz, doch mit Verständnis ihrer: als einer hypostasierten Vorwegnahme des Fürsichseins.* Es ist dieses noch unbekannte Zukünftige in den Menschen, nicht das bereits Zuhandene, Vorhandene in ihnen, das durch die wechselnden Himmels-Hypostasen hindurch wesentlich gemeint war. So haben die Religionsstifter wachsend Humanuni in Gott eingesetzt, das heißt hier, wachsend das menschliche Inkognito durch immer nähere Jenseitsgestalten umkreist. Derart sind alle Benennungen und Ernennungen Gottes riesige Figurierungen und Deutungsversuche des menschlichen Geheimnisses gewesen: durch religiöse Ideologien hindurch und trotz dieser Ideologien die verborgene Menschengestalt intendierend. Mit dem vorhandenen Menschenbild deckten sich die Wunsch-, gar die utopischen Gesichts-Hypostasen ersichtlich nicht: sie waren ebenso unheimlicher wie rätselhaft vertrauter als das jeweils vorhandene Menschenbild, jeweils regierende menschliche Leitbild. Das zugleich Vertraute wie Ganz Andere, als Zeichen der religiösen Schicht, von Tiergöttern bis zum Einen Machtgott, bis zum Heilandsgott, wird als solche *Deutungs-Projektion des homo absconditus und seiner Welt* erst verständlich. Der Tiergott mischte Wildes, Grauenhaftes, Dumpfes, wie kein Mensch es hat, ins Gesicht. Der Machtgott, mit dem charakteristischen Superlativ seines Wesens (nemo potest contra Deum nisi Deus ipse), trug die Unheimlichkeit der Unendlichkeit herbei, den Donnerhimmel ohne Grenzen, ein Tyrannisches, wie wieder-

um kein Mensch es hat und wie es doch zur vollendeten Übertriebenheit der religiösen Projektion gehört, zu diesem Superlativ, diesem Überbietenden. Der Heilandsgott letzthin, in Gestalt des Sohns, ist lauter Heimlichkeit, doch so, daß sie erst recht das Überbietende mitführt, nämlich als Furcht-Vertreibung katexochen für alle Getauften, die die Projektion Christi ihrem alten Adam zugefügt haben. Das Überbietende in dieser letzten Gestalt gibt sich der Hoffnung unmittelbar als das Wunderbare, dergestalt, als schmeckte der wirkliche Kern des Inkognito süß. Daher: »Hoffnung läßt nicht zuschanden werden« (Rom. *5,5);* gar: »Ich halte dafür, daß dieser Zeit Leiden der Herrlichkeit nicht wert sei, die an uns soll offenbart werden« (Rom. 8,18); gar: »Das kein Auge gesehen hat und kein Ohr gehört und in keines Menschen Herz gekommen, das hat Gott bereitet denen, die ihn lieben« (1. Kor. 2,9). All das sind Anthropologisierungen der Religion, die in wachsender Tiefe ebenso Religionen des unbekannten und aus der Unbekanntheit auferstehenden Anthropos sind: »Bis daß wir alle hinan kommen zu einerlei Glauben und Erkenntnis des Sohns Gottes und ein vollkommener Mann werden, der sei in den Maßen des vollkommenen Alters Christi« (Eph. 4,13). Item: die christliche Hoffnung war, daß alles erlöster Mensch sei, auch einschließlich der verklärten Natur; in der nicht Sonne noch Mond mehr scheint, sondern ihre Leuchte ist das Lamm. Und keine anthropologische Kritik der Religion raubt die Hoffnung, auf die das Christentum aufgetragen ist; sie entzieht dieser Hoffnung einzig das, was sie als Hoffnung aufhöbe und zur abergläubischen Zuversicht machte: die ausgemalte, ausgemachte, die unsinnig irreale, aber als real hypostasierte Mythologie ihrer Erfüllung. Die Kritik bringt die Religionsinhalte auf den menschlichen Wunsch zurück, allerdings auf den größten, gründlichsten, auf den, der auf die Dauer nie unwesentlich wird, indem er selber nichts anderes ist als die Intention auf das Wesen. Dies Wesen kann vereitelt werden, mythologisch ist diese Vereitlung unter der Hölle gedacht, aber seine NichtVereitlung war mythologisch als Gottwerdung gedacht. Gott erscheint so als *hyvostasiertes Ideal des in seiner Wirklichkeit noch ungewordenen Menschenwesens;* er erscheint als utopische Entelechie der Seele, so wie das Paradies als utopische Entelechie der Gotteswelt imaginiert war. Es ist eine wissenschaftliche Unreinlichkeit, diese Gottvorstellung als real zu setzen; es ist eine schlecht entzauberte Phantasterei, diese Gottmythologie, weil sie nicht real ist, nun etwa als Realprodukt an ein Ende der Tage zu setzen, mit der Ersatzreligion von Gottmacherei, im lyrischen Sinn des frühen Gorki, gar Rilkes oder auch im naturphilosophischen Sinn Berg-sons: die

Welt sei eine Maschine, um Götter zu erzeugen. Desgleichen bringt die Entzauberung kein Heil, die der Göttervorstellung nur die Realität wegnimmt, sie aber mit ihrer ganzen mythologischen Form bestehen läßt: als fixes Ideal, gesetzt in ein Postulat. Es ist das Kants Lehre, sie enthält zwar stärkstes utopisches Gewissen, ausgesprochen in der moralischen Gestalt des Postulats, doch sie stört den Gott des Katechismus nicht, sie läßt ihn als »Einheit aller Wirklichkeit«, gesetzt als regulative Idee. Stattdessen hat Feuerbachs Anthropologie der Religion das Cur Deus homo nochmals auf die Füße gestellt - und das vom Himmel auf die Erde Bringbare macht tiefes Diesseits. Die Gottvorstellung, *mit deren transzendenter Irrealität in Vergangenheit wie Zukunft Ernst gemacht wird,* wird als Ideal lediglich durch seine anthropologische Auflösung erfüllt, allerdings durch eine andere, völlig andere Auflösung als in die bisher, während der menschlichen Vorgeschichte, herausgearbeitete menschliche Existenz. Barth oder die theistische Heterono-mie nennt die großen religiösen Bekundungen »Einschlagstrichter«, welche zeigen, daß eine Offenbarung stattgefunden hat. Feuerbach oder die atheistische Autonomie faßt diese Bekundungen, vorab die biblischen, umgekehrt und einzig richtig als Protuberanzen, welche zeigen, daß eine totale Wunschextension des Humanuni stattgefunden hat und eine ebensolche Sinnversuchung der Welt. Ja, statt der vielen einzelnen *Hoffnungen* wurde in den großen Religionen die *Hoffnung selber* versucht, welche die vielen einzelnen umfassen und zentrieren sollte. Ganz und gar aber nichts als Ens realissimum und das mit dem Untertanen-Reflex von Proskynesis und Thron. Die Wahrheit des Gottesideal ist einzig die Utopie des Reichs, zu dieser ist gerade Voraussetzung, daß kein Gott in der Höhe bleibt, indem ohnehin keiner dort ist oder jemals war.

Rekurs auf Atheismus; Problem des Raums, in den der Gott hinein imaginiert und utopisiert wurde

Aber wie stark waren die Kräfte, die ein Drüben gesetzt haben. Wie selbstverständlich erschien es so lange, lange Zeit, daß die Welt von drunten und droben her durchgeistert ist. Wie zähe hat sich für konservativ gezogene und so gebliebene Menschen ein Bild von jenseits Thronendem erhalten. Viel Gewohnheit und Unernst laufen da mit unter, aber gerade die Gewohnheit wattiert hier vage Gefühle, so daß sie dicker aussehen, als sie es im Ernst sind. Zwar glaubt kein Mensch, auch der frömmste nicht, heute noch so an Gott, wie vor zweihundert Jahren selbst der Laueste, ja der Zweifler an ihn geglaubt hatte. Jedoch die starken Wunschkräfte oder Lösungswünsche, welche in Gewohnheit und in ihrem organisierten Herkommen, der Kirchenform, sich auch als hy-postasierte erhalten haben, lassen immerhin noch lauen Theismus zu. Es wäre sonst - in der riesigen bürgerlichen Prosawelt selber - gar nicht möglich, daß die Kirche überhaupt noch vorkommt. Daß sie als Ausnahme in der atheistischen Regel vorkommt, freilich als Ausnahme, die sich mit dieser Regel sehr gut zu verstehen pflegt, wo immer es gilt, die bürgerliche Prosawelt in ihren kapitalistischen Grundlagen zu erhalten. Bis zum Sieg der bürgerlichen Aufklärung war Atheismus nicht die Regel, sondern eine verblüffend seltene Ausnahme. Eine so verklausulierte dazu, daß es fraglich ist, ob griechischer, römischer, indischer Atheismus überhaupt im heutigen Sinn dieses Begriffes genommen werden kann. Schon die verschiedenen Gestalten in der geleugneten Götterwelt machen den entstandenen Hohlraum verschieden: das Nein zu Jupiter sieht anders drein als das zu Brahma, gar als das zu Jahwe. Und was dies letztere Nein angeht, das dem heutigen immerhin noch verwandte, so kommt in der Bibel Atheismus als Gefahr immerhin nicht viel mehr als dreimal vor. Unzählig war die Gefahr des »Abfalls« zu anderen Göttern, Atheismus dagegen erscheint, wenn nicht spät, so doch schüchtern. Er wird auch nicht als Kampf denunziert, als Bekenntnis, als Befreiung, sondern mehr als eine Art von Vergeßlichkeit: »Sie haben den Herrn geleugnet und gesagt, es gibt ihn nicht« (Jer. 5,12), oder als Weise des Stolzen, der nach niemand fragt (Psalm 10,1), oder des Toren, der nicht klug genug zu dieser Frage ist (Psalm 14,1 f). Unterdessen sind aber die Fragen nach Gott klug genug geworden, um Atheismus gerade als einen Auftritt des durch den Gottesglauben Entwerteten oder Transferierten positiv zu machen. Und in diesem Positiven werden sogar alle Atheismen wieder einig, unabhängig von der Art des in ihnen hinweg-

gehobenen Gotts: sie sind darin einig, daß mit der Verneinung des realen Gott-Thronens die menschliche Furcht davor und Nullität aufhört. Daß das Zeitalter der Despotie, also der heteronomen Furcht zu Ende sei, das eint dann so abgrundtief verschiedene Atheismen wie den bei Lukrez, den in der Sankhya-Philosophie (auf der Buddha fußt), den in der Menschensohn-Mystik (soweit sie Jahwe zum Verschwinden brachte), den bei Feuerbach. Das Aufatmen des Lukrez kehrt als fast gleiches in der Aufklärung des achtzehnten Jahrhunderts wieder, trotz der Gestaltsunterschiede des entthronten Großherrn; ja Epikur, der Materialist, wird für Lukrez in der Wissenschaft das gleiche, was Prometheus im Mythos war. Von daher das alle Atheismen erfüllende Positivum, wie Lukrez in seinem Lehrgedicht es ausdrückt: »Da auf Erden das menschliche Leben übel unterdrückt lag unter der Last der Religion, die ihr Haupt vom Himmel her zeigte und schauerlich anzusehen den Sterblichen drohte: da hat es zuerst ein griechischer Mann, ein Sterblicher, gewagt, entgegen die Augen zu richten und zuerst sich entgegenzustellen; er, den weder die Tempel der Götter noch Blitze, noch das Krachen des Himmels gebändigt haben; um so mehr nur erhebt er den kühnen Mut seines Geistes, daß er die festen Pforten der Natur zuerst aufzubrechen verlangte« (De rerum natura I, v. 62-71). Solche Befreiung von der Furcht scheint allerdings der ganz andersartigen Befreiung zu widersprechen, die gerade doch mit dem Wunschwesen der *Religion selbst* verbunden ist, mit der Hypostase der eigenen Wunschvollkommenheit zum Deus Optimus Maximus. Aber kein von Furcht befreiender Atheismus befreite ja von den Wunschinhalten und Hoffnungsschätzen der Religion, außer in seiner kärglichsten und total negativen Gestalt, im Vulgärmaterialismus des neunzehnten Jahrhunderts, der sich nur durch sein Bildungsphilisterium von dem vollkommenen Verlust dieser Hofmungsinhalte, also vom Nihilismus abhielt. Atheismus brachte diese transzendenten Schätze vielmehr in die Immanenz; er brachte sie bei Feuerbach ganz reflektiert in den Menschen. Was also bei diesem wichtigsten, in diesem Punkt wohl am wenigsten verstandenen Atheisten verschwand und wovon Befreiung geschah, das war immer wieder die Realitäts-Setzung des Perfectissimum, dergestalt, daß es als drückendes Thronen gegen den Menschen aufging, als jenes Obensein schlechthin, das dem Cäsarismus eignet, womit sich dann freilich auch eine rein ideologische, nur der *HeTrenkirche* angehörende Summe von Nicht-Schätzen verbinden konnte. Aber was Feuerbachs eigentliche *Religions*-Kritik angeht, so ist es ohnehin *Jupiter* Optimus Maximus, den der Atheismus wesenhaft aufhob, es ist nicht der Wunschinhalt eines *Optimum Maximum* selber. Und es ist

wesentlich die in ein Jenseits abergläubisch hinübergeschaffte Realsetzung von menschlichem Geheimnis und Perfectissimum, gegen die dann der Atheismus seine Immanenz ausspielt, gegen die er seinen offenen Raum setzt, zunächst als Leere. Aber seine Leere ist nicht in der Immanenz; konträr, diese gewann, indem die an den Himmel verschleuderten Schätze in sie zurückgeholt wurden, vermehrte Bedeutung: sie gewann das Ganz Andere der anthropologischen Tiefe. Die Bedeutung der Natur im Sinn des Lukrez hat sich nicht als endgültig gehalten, sowenig wie der Astralmythos, aus dem die Weltfrömmigkeit heruntergeholt worden ist, eine glaubenswerte Endgültigkeit war. Aber die Bedeutung des *regnum humanum in der Natur* ist endgültig eine, und daran hat der Atheismus nichts weniger geerbt als den gesamten Selbsteinsatz der Stifter ins religiöse Geheimnis, mithin das kräftigste religiöse Positivum. Oder, mit vollem Bewußtsein der Paradoxie, die hier die Sache selbst ausmacht: Jesus war, als er sich zum Mittler zwischen sich und dem Vater erklärte, selber der Vater geworden, und als er sich zum Weinstock erklärte, mit der Gemeinde als Reben, sprach er im - gottgeräumten Raum einer mystischen-Anthropologie; die Menschensohn-Mystik ist ihm in diesem Einzug in Jahwe, mehr: in diesem Exodus aus dem Exodusgott stets nachgefolgt. Keine flache oder auch dämonische Hybris hat hier Platz, wo das Sur-sum corda selber sich gegen Hypostasen bewährt. Und eben wegen dieser Bewährung bleibt die Menschensohn-Mystik, bis in Feuerbachs Anthropologisierung hinein, auch wenn, gerade wenn Deus Optimus Maximus nicht über Sternen wohnt: der Atheist, der das unter Gott Gedachte als eine Anweisung zum unerschienenen Menscheninhalt begriffen hat, ist kein Antichrist. Auch der ist keiner, der den unerschienenen Menscheninhalt mit dem utopischen der Natur verbunden sieht, welche die Menschen mit der so viel breiteren gärenden Offenheit ihres Inkognito umgibt: »Ahnst du dein Geheimnis, Welt?« ist ebenso christlicher, nämlich apokalyptischer Ruf, wie der alte: »Ahndest du den Schöpfer, Welt?« ein mythischer ist, trotz des Lieds an die Freude, worin er steht. Daher ist und bleibt solch utopisches Element irreligiös, indem es schlagend metareligiös ist, das heißt, es gehört gerade zu dem gekommenen und in seinen *Tiefenabmessungen endlich begriffenen Atheismus;* der Begriff des Atheismus aber, nach seinem letzten Positivum, ist das Reich der Freiheit. Dazu hält er die Welt nach vorn und vorwärts offen; dazu hat er den Jupiter und den Thron und das welterschaffende, weltumzirkelnde Gespenst eines vorhandenen Ens realissi-mum weggeräumt. Das ehedem mit Gott Bezeichnete bezeichnet keinerlei Faktum, durchaus keine thronende Vorhandenheit,

sondern ein ganz anderes Problem, und die mögliche Lösung des Problems heißt nicht Gott, sondern Reich.
Die Dinge hier unten haben sich also in der Länge als nicht so hinfällig gezeigt wie die oben. Der Mensch erbt die jenseitigen Schätze, soweit sie solche sind und nicht bloß Fratzen aus dem, was man nicht verstand. Denn gewiß wurde zusammen mit der Duckmäuserei und dem Betrug der Herren auch fromme Unwissenheit im Jenseits gespiegelt, nicht nur Geheimes, das eines ist und bleibt; das Unwissende mischte sich mit ihm. Über den betrügerischen Glauben und seine Entlarvung sagt Engels schlagend: »Damit die bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse angetastet werden konnte, mußte ihnen der Heiligenschein abgestreift werden.« Über die fromme Unwissenheit, auch über das Mythologische im Glauben sagt Engels nicht ganz so erschöpfend: »In den Anfängen der Geschichte sind es zuerst die Mächte der Natur, die diese Rückspiegelung erfahren... Aber bald treten neben den Naturmächten auch gesellschaftliche in Wirksamkeit, Mächte, die den Menschen ebenso fremd und im Anfang ebenso unerklärlich gegenüberstehen, sie mit derselben scheinbaren Naturnotwendigkeit beherrschen wie die Naturmächte selbst. Die Phantasiegestalten, in denen sich anfangs nur die geheimnisvollen Kräfte der Natur widerspiegelten, erhalten damit ge-sellschafthche Attribute, werden Repräsentanten geschichtlicher Mächte.« (Anti-Dühring, Dietz, S. 393 f). Auf diese Weise tritt zu dem »Waldursprünglichen« der »höhere Blödsinn«, jedenfalls als ein sehr vorwissenschaftliches religiöses Bewußtsein. Das alles ist genetisch richtig und trifft doch, wie bemerkt, das Auftriebsmotiv nicht, das den keineswegs nur »höheren Blödsinn« der höheren Religionen so schmerzlich, bildreich, hoffnungsreich erfüllt. Denn von den Riesenschatten der Unwissenheit sind die Dämmerungen der Wunschtiefen und deren Schätze sinngemäß verschieden, und wer die einen durchschaut, durchschaut noch nicht die anderen. Sie sind so verschieden, um ein Beispiel zu geben, wie der Mythos von Fluß- oder Stadtgöttern vom Tao Laotses oder wie die Erzählung von einem Gott, der Eva aus der Rippe Adams geschaffen hat, von der Prophezeiung des Jesajas über den künftigen Berg Zion. Rettbar, erbbar nach reformatio in capite et membris ist also einzig der Wunschinhalt und die Hoffnungstiefe, die durch Unwissenheit oder bare Phantasterei hindurch in religiösen Bildern erschienen sind. Sie werden zum menschlichen Subjekt, zum möglichen Subjekt der Natur zurückgeholt, zur Dämmerung des Inkognito in beiden. Gerade am Atheismus bleibt so aber, nachdem über sein anthropologisch-utopisches Po-sitivum kein Zweifel mehr sein sollte, diese *letzte Frage:* was ist *mit*

dem Hohlraum, den die Erledigung der Gott-Hypostase hinterläßt oder auch nicht hinterläßt? Gehört er auch zur Unwissenheit, ist er nur Chimäre wie die Hypostase selbst, die sich als scheinreal in ihm angesiedelt hat? Muß der Mantel nach, wenn der Herzog fällt, ist das Problem des Orts, in das Götter hinein und hinüber imaginiert worden sind, ein Scheinproblem, das sich mit dem Ende des religiösen Scheins von selbst erledigt? Ist dieser Ort und Raum also bloß virtuell wie das reflektierte Bild in einem Planspiegel: die ganze Länge eines Saals liegt darin, die ganze Aussicht durch ein Fenster mit meilenweit entferntem Kirchturm, aber die Spiegelfläche selber ist flach, hinter ihr befindet sich von der ganzen Perspektive nichts. Oder aber: ist die Leere, in die die göttlichen Illusionen projiziert worden sind, nicht als diese wenigstens vorhanden? Ja verlangt nicht bereits bloße Spiegelung und Rückspiegelung, damit sie geschehen kann, etwas, das nicht selber Schein ist, wenn es zum Schein verdoppelt, nämlich einen Spiegel? Wiederholt sich so im Problem oder auch Scheinproblem des religiösen Orts nicht die gesamte Crux des einseitigen Sensualismus oder Ökonomismus auf anderer Ebene? Dergestalt, daß gerade für die Introjektionen oder Illusionen doch ein eigenes, wie immer zu bewertendes Feld mitgesetzt sein muß, gegen das Sensualismus oder Ökonomismus losziehen und das beide dann - ausräumen wollen. Die Crux wurde sichtbar, als Leibniz dem alten Satz, den Locke sensualistisch zitiert hatte: »Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu«, mit scharfsinnigster Bosheit hinzufügte: »Excipe: nisi ipse intellectus« (Nouveaux Essais II, 1 § 2). Alles mithin mögen die Sinne dem Intellekt eingeliefert haben, und er mag ohne sie ein völlig leeres Blatt sein: aber ihn selbst haben die Sinne nicht eingeliefert; wozu sich sinngemäß hinzufügen läßt, was Ökonomismus angeht: nichts mag im Überbau sein, was nicht im wirtschaftlichen Unterbau war - mit Ausnahme des Überbaus selber. Und das gleiche eben gilt für den Überbau im Überbau, für die religiöse Verhimmelung der Wunschbilder, selbst der unklaren Natur- und Geschichtsmächte: ein Feld, ein Hohlraum, ein spezifischer Topos muß methodisch vorausgesetzt und objektiv vorgeordnet sein, wenn anders die religiösen Wunsch-, selbst Unwissenheitsbilder und gar die Bilder einer echten Geheimnisrelation, ums Inkognito, dermaßen projizierbar sein sollen, wie sie in der Religionsgeschichte wirklich projiziert worden sind. Mit dieser Entsprechung zum Leibnizschen Nachsatz stellt sich also heraus: das Problem des religiösen *Projektionsraums an und für sich selbst ist kein Scheinproblem*, und dieser ist, obzwar durchaus keine Realität im Sinn faktischer Vorhandenheit, doch auch *keine Chimäre*. Er ist keine Realität

oder gar höchste Realität, im Sinn der Platonischen Zweiweltentheorie, mit der Hinfälligkeit aller Erscheinungen und dem wahren Sein der ewigen Ideen, in einem ewigen uranischen Ort. Aber ein anderes als dieses ist - und zwar genau in der materiellen Einheit der Welt - ein offen Gehaltenes für künftig mögliche, für noch nicht entschiedene Realität in diesem Hohlraum; als solcher ist er folglich nur seiner ersten Bestimmung nach Leere und keinesfalls bereits dasselbe wie ausgemachtes Nichts. Auch wäre nichts falscher, sofern mit dem Atheismus objekthafter, nicht nur anthropologischer Ernst gemacht wird, auch wäre nichts falscher als die Konsequenzmacherei eines Hohlraumglaubens, in dem nun überhaupt keine Art von Sein anzutreffen ist, auch nicht das Korrelat von einem utopischen Sein statt dem des Gottes, von einem Noch-Nicht-Sein gleich dem - Reich. Purer Hohlraumglaube kann entweder nihilistisch verzweifeln, oder er mag sich hektisch freuen, weil ihm Sinn und Gott zugleich verschwunden sind; wonach dann freilich die Menschheit, von nihilistischer Nacht umgeben, bloß phosphoresziert, oder, von Luftleere umgeben, wie in einer Geißlerschen Röhre fluoresziert. Das aber ist nicht so, gerade der von Seinsgewißheit ausgeräumte Hohlraum hat die Leere, wie festzuhalten, nur als seine erste Bestimmung, er hat jedoch *Gärung, offene Wirkungsphäre* für das menschliche Subjekt - und auch für ein keineswegs erledigtes Subjekt der umgebenden Natur - sogleich als zweite Bestimmung. Derart mußte auch Feuerbach, in späteren Jahren, seine allzu pure Anthropologie, soll hier heißen: seinen subjektiven Idealismus, hinsichtlich der religiösen Wunschwelt bedeutsam unterbrechen. Er konnte nicht umhin, wenn nicht im ausgelöschten Jenseits, so doch in der gleichfalls entgötterten Natur etwas zu finden, immer noch zu finden, das die Projizierung nicht mehr so ganz freischwebend macht. Da es die Natur ist, welche ihm an der religiösen Projizierung mitbeteiligt ist, treten sogar Gegenstände, nämlich solche der äußeren Sinnlichkeit, zu den bloßen Wunschbildern hinzu. Derart sind für den späteren Feuerbach, in der »Theogonie«, die Götter nicht nur Wunschwesen, sondern zugleich auch Naturwesen: »Der Wunsch ist wohl der Ursprung der Religion, der Ursprung der Götter, und der Wunsch selber als solcher stammt aus dem Menschen; aber der Gegenstand des Wunsches stammt aus der äußeren Natur, stammt aus den Sinnen... Die Götter als solche sind keine vergötterten und personifizierten Naturkräfte oder Naturkörper; sie sind personifizierte, verselbständigte, vergegenständlichte Gefühle, Empfindungen, Affekte, aber Affekte, die an die Naturkörper gebunden sind, durch sie erweckt oder bewirkt werden« (Werke IX, Seite 221, Seite 331). Soweit

ein schließlich objekthafter Feuerbach, lehrreicherweise; der Objektsinn ist hier auf Naturreligion bezogen, folglich auf sinnliche Gegenstände in ihr, die geblieben sind, auch nach Abzug ihrer Vergöttlichung. Wird der Objektsinn dagegen auf humanistische Religionen bezogen, die ihren Gott im Jenseits der Natur verehrten, dann bleiben allerdings keinerlei eigene, das ist dem Jenseits angehörende Gegenstände, doch eben, es bleibt der *offene Topos des Vor-uns*, das Novum, in das die menschlichen Zweckreihen vermittelt weiterlaufen. In diesen Topos sind Mythen der Vollendung hineinprojiziert worden, es können aber auch, solange er nicht versperrt ist, Realisierungen der Tendenzen zu ihm hin, wo nicht in ihm, geschehen. Versperrt wird der Topos erst, wenn wirklich das Nichts, im wahren Sinn dieses Begriffs, Anti-Begriffs, darin angebrochen wäre, das ist als Nichts der definitiven Lehre, ohne jede noch mögliche Gärung und Real-Utopie, ohne Hoffnungskorrelat in der Leere. Dieses echte Nichts und sein Umsonst ist zweifellos ebenso im Hohlraum des Atheismus latent wie das Alles oder die Erfüllung durchs reg-num humanuni oder Reich; nur: es ist noch genausowenig wie das Alles entschieden. Die *Latenz des Nichts* meldet sich in der Zeit, die die Menschen noch haben, als Vereitlung, Vernichtung an, als die Wirkungssphäre dessen, was man das Böse nennt. Im Raum, den die Menschen noch haben, meldet sich die gleiche Latenz des Nichts als Zerfall an, als regellose Vielheit, als drohendes Chaos. Aber ebenso meldet sich in der bemeldeten Offenheit der Welt die *Latenz des Alles* an, diesesfalls so, daß aus der Vernichtung auch immer noch eine des Unzulänglichen selber werden kann und aus der Vielheit immer noch eine der sich qualifizierenden und experimentierenden Fülle.Vor allem aber macht sich der ehemals von Göttern erfüllte Utopieraum im *Topos der Ordnung* kenntlich, positiv kenntlich, welche die anthropologisch gewordenen Hoffnungsinhalte und ihre Freiheit zusammenhält. Diese Ordnung ist, wie sich bereits bei den Sozialutopien ergab und wie hier religionsphilosophisch klar wird, das eigentliche Reich im Reich der Freiheit: *solch Reichshaftes wäre aber allerletzt nicht intentionierbar, wenn das Feld der religiösen Hypostasen nicht dauerhafter wäre als die religiösen Hypostasen in diesem Feld selbst.* Nichts und Alles, Chaos und Reich liegen im ehemals religiösen Projizierungsgebiet auf der Waagschale; und es ist die menschliche Arbeit in der Geschichte, welche die Schale des Nichts oder aber des Alles gewichtig beeinflußt. Ja nicht nur die Ordnung, die der Reichshoffnung zukommt, auch das Chaos, das das drohende Nichts anzeigt, war im ehemals religiösen Raum antizipiert, ist im Projizierungs-, wo nicht Antizipierungs-Feld stehengeblieben. Indem der Hohl-

raum Nichts wie Alles enthalten kann, hieß er *Hölle oder Himmel;* und die Hölle wurde als Raum des endgültig Vernichtenden oder des Satans gedacht. Das Satanische ist der Schrecken, die gänzliche Nihilierung, die gänzliche Inhaltlosigkeit, die Verschlossenheit, die in die definitive Leere flieht, worin sie verschlossen ist. Die bisher arbeitende Realität enthält solch Vernichtendes, solche Ausbrüche von Urbösem genug, auch noch nicht als sein Sieg; wur de sein Sieg als definitiver dargestellt und hypostasiert, so füllte sich eben der *religiöse Raum* negativ so mit Höllenfürst und dämonischen Inhalten, wie er sich positiv mit Gott und angelischen Inhalten gefüllt hatte. Aber auch wenn die Mythologien Höllenfürst wie Himmelskönig gleichmäßig abgezogen sind, erhält sich wiederum der Topos, dieses-falls als der doppelte Projizierungs- und Antizipierungs-Raum, der die Aufschriften führt: Lasciate ogni speranza, oder aber: Gerettet ist das edle Glied der Geisterwelt vom Bösen. Das alles sind mithin *utopische Raumprobleme aus der religiösen Erbschaft,* sie gehören zu jener Weltstraße der Zukunft, die gerade in die gründlichste Immanenz, in die des anthropologischen Inkognito, gebrochen wird. Sie gehören zum Vor-uns, in dem der Kern der Menschen wie der Erde, in dem das anthropologische Subjekt wie das der Naturchiffer utopisch zu Ende blüht oder aber nicht zu Ende blüht. Gibt es ohne Atheismus keine Utopie des Reichs, so gibt es implicite auch keine ohne den utopisch-realen Hohlraum, den der Atheismus so übriggelassen wie geöffnet hat. Gerade die Exterritorialität des Inkognito setzt zur Lichtung des Inkognito immer wieder voraus, daß der Hohlraum selber, in dem die Gotthypostase eingestürzt ist, nicht gleichfalls eingestürzt ist; die Exterritorialität des Inkognito beruhte sonst weder auf dem neuen Himmel noch auf der neuen Erde, auf die sie hinweist. Das Reich des gelichteten Inkognito der Menschen- und Welttiefe: dahin und zu sonst nichts ist die gesamte Religionsgeschichte gewandert; das Reich aber braucht Platz. So großen, daß alle bisherigen Äußerungen und Extensionen dafür nicht ausreichen, so kleinen wiederum, so intensiv durchdrungenen, daß nur die Engführung der christlichen Mystik ihn andeutet. Das christliche Ideal wäre keines, wenn es nicht unmittelbar in diese Inkognito-Landschaft einschlüge, aber als in eine eingehüllte *Landschaft.* Dieses Ideal ist auch mit den drei Weisen des ganzen Morgenlands gewandert; sie haben ihre eigenen Sterne vor dem über der Hütte vergessen, wohl aber haben sie aus allen früheren Religionen Geschenke gebracht, Weihrauch, Myrrhen und Gold, haben die Tradition übergeben samt dem Untergang der Entfremdungsmythen an der Geburtsstätte des sich endlich berührenden Augenblicks. Der Stern ist bis

zur Hütte gewandert, wo Gott aufhört - nicht im Nichts, sondern in dem von hier ab sich freilegenden Cur-Deus-homo-Raum möglicher Identifizierung dessen, was in Mensch wie Welt überhaupt treibt und in Geburt steht. Dazu und zu diesem Ende ist und bleibt der religiöse Hohlraum nicht Chimäre, obwohl alle Götter darin es waren.

Homo absconditus behält mithin eine vorgeordnet bleibende Sphäre, worin er, wenn er nicht untergeht, sein gründlichstes Erscheinen in seiner aufgeschlagenen Welt zu intendieren vermag.

Verweile-doch in religiöser Schicht: Die Einheit des Nu in der Mystik

Liegt doch gerade das Beste in der Nähe, wo man es nicht vermutet. Das Hier und Jetzt kehrt darum an dieser *höchsten Stelle* wieder, hat sein Fürsichsein zu sagen. Alle intensiv-utopischen Bücke, mit ihren moralischen, musikhaften, religiösen Leitlinien, führen zum Dunkel des gelebten Augenblicks zurück; denn dort treibt das gärende Alles, und dort ist es sich noch utopisch versteckt und ungeworden. Jede einzelne Engführung um den Hoffnungsinhalt eines Fürsichseins geht an den Augenblick heran, mit immer intensiverem Versuch, dieses Grund-Intensive zu bestimmen. Der eindringlichste ist religiös, im Sinn der Selbsteinsetzung des Menschen ins Geheimnis: das letzte Jenseits ist unser nächstes Diesseits, unsere immanenteste Nähe. Diese aber ist nichts anderes als das im jeweils gelebten Augenblick Treibende und noch nicht zum Glück Angehaltene, noch nicht als Gold Ausgeförderte. »Verweile doch, du bist so schön«: die Erfüllung dieser Hoffnung also wird religiös letzthin das *gleiche wie Mystik*, genauer: wie das Nu oder Nunc aeternum in der Mystik. Und zwar derjenigen, die sich auf dem subjektreich gewordenen, humanisierten Boden der Religion erhob: als derjenigen, die *Versenkung* kennt, nicht nur, ja überhaupt nicht mehr *Orgiasmus.* Der religiöse Orgiasmus, gewiß, auch er drängte den von ihm Besessenen über seinen bisherigen Wuchs hinaus, gab ihm Kräfte und Fähigkeiten, die von einer dunklen Wurzel herzukommen schienen. Der Rausch machte seinen Rauschgöttern sogar so gleich, daß die Schamanen wie die dionysischen Mysten sich allesamt als »vergottet« fühlten. Aber die Selbsteinsetzung ist hier sich selber so äußerlich, wie es die Götter sind, in die sie sich einsetzt und eindrängt; es sind die noch mit keinem menschlichen Stoff versehenen Naturgötter. Daher blüht Orgiasmus vor allem in den primitiven und in den Astralreligionen, unter Schamanen und Baalpriestern, nicht aber in humanisierten Religionen oder nur an deren Rand. Die christliche Mystik vor allem ist *Versenkung* ohne alles schäumende Außersichsein, eben die Art von Versenkung, die dem tiefsten Nähe-Affekt in Gestalt einer Subjektausschüttung in Gott, einer Gottausschüttung ins Subjekt entsprechen sollte. Der Lärm des Außersichgeratens oder Außersichseins weicht damit der Stille eines Fürsichwerdens, die Wildnis weicht der »mächtigen Einwohnerschaft seines Selbst«, wie Daniel Czepko, ein böhmischer Mystiker, das ausgedrückt hatte. Das individuelle Ich, als bloßer Teil der Vergänglichkeit und der Vielheit, also des sich mitteilenden Nichts, versinkt hierbei;

dies Versinken ist sowohl Bedingung wie immer wieder bezeugter Grundzug der mystischen Erfahrung. Ledigwerden von seinem individuellen Sosein wie von Vielheit aller Dinge, dies Verlassen von allem gilt als der Hauptweg zum Finden von allem, das ist: zum Finden der Einheit des Wesens mit dem wahren Selbst. Mystische Versenkung ist derart Berührung mit der Gottheit (dem Wesen statt der Erscheinung) durch Abtun der Vielheit, also durch Vereinfachung; dies gewährt alles, als Einheit von allem. Das nicht mehr individuelle Selbst dieser Union wurde von den Neuplatonikern in einer eigenen, aktiv-konzentrierten Funktion des Bewußtseins auszuzeichnen versucht, so bei Plotin in höchster σύνεσις, die als Einsicht zugleich höchste σύνθεσις; enthält, so wie diese Zusammenfassung in höchster ἁπλωσις. oder Einfachheit mündet. Und es ist dieser sich zusammenfassende Kraftgrund, Selbstgrund, Identitätsgrund schlechthin, worin jede Versenkung seitdem ihr Gottwerden behauptet, in den drei Stufen Reinigung, Erleuchtung, Einigung. Hier ist der Ort der in nichts mehr rauschhaften, der überbewußt erscheinenden Selbsrvergottung, für den von den mittelalterlichen Mystikern nachher die eindringlichsten Bezeichnungen versucht worden sind. Es sind lauter Bezeichnungen eines berührten Fürsichseins: intimum, summum, apex mentis bei Richard von St. Viktor, Gemuet, Grund, Fünklein der Seele, Dolde der Istheit, Inburgheit bei Meister Eckart. »Wäre der ganze Mensch«, sagt Eckart, »wie das Fünklein, er wäre allzumal ungeschaffen und ungeschöpflich, über die Zeit erhaben in Ewigkeit.« Teresa de Jesus nennt das gleiche, worin ihr Vergottung zu geschehen schien, Seelenschloß und gibt die einzelnen Aufenthalte darin an; alle diese Ortsbezeichnungen sind untereinander verwandt. Und verwandt, nämlich ineinander übergehend werden auch die Haltungen oder Zugänge zu dieser Burg, heißen sie Glut oder Licht, Liebe oder Betrachtung, Aktivität oder Passivität: sie haben in der Unio mystica als Alternativen aufgehört. Die Frage nach dem Vorrang des Willens oder des Geistes, die die gesamte christliche Scholastik entzweite, wird den gleichen Scholastikern in der Mystik gegenstandslos: der Doktor ecstaticus Ruysbroek, der Doctor angelicus Thomas haben als Mystiker keinen Streit mehr; Liebe zum Höchsten, Anschauung des Höchsten werden im mystischen Maximum identisch. Desgleichen ist der Unterschied von Leiden und Tun, von Passivität und Aktivität aufgehoben, sie tauschen im Summum mentis ihre Gesichter. Das Neue Testament enthält dies einig Doppelte von Zerreißen und Zerrissenwerden durchaus, im Ineinander der Demut und einer Aggression wie dieser: »Von den Tagen Johannis des Täufers bis hierher leidet das Himmelreich Gewalt,

und die Gewalt tun, die reißen es an sich« (Matth. 11,12). Die Mystik aber sieht Demut und Aktivität in Dialektik, sie läßt diese Haltungen, sobald sie höchste Stärke erlangt haben, ineinander umschlagen und übergehen. Christliche Mystik ist durchaus Hingebung an Gott, Gelöstsein in Gott, doch so, daß in dieser Passivität zugleich die Aggression eines ganz anderen Gelöstseins arbeitet: nämlich der Erlösung von Gott. Andererseits ist christliche Mystik durchaus Einbruch in Gott, ja überwältigendes Bewußtsein eines apex mentis, einer Spitze des Geistes, die Gott durchbohrt. Doch biegt sich diese Aktivität im gleichen Augenblick wieder zur Hingebung um, dergestalt, daß der Gott seinen Meister zum dienenden Träger macht, ja zu einem, der selber durchaus von höheren Mächten getragen erscheint. Auf diese Art schmelzen in der mystischen Burg Dualismen zusammen, die in der üblichen Welt aus Ich und Nicht-Ich ihren Anhalt haben. Und eben dieser Anhalt verschwindet in der mystischen Union, weil sie den schärfsten Dualismus selbst verschwinden läßt: die Burg hat keine Scheidewand mehr zwischen Ich und Nicht-Ich, Subjekt und Objekt, Subjekt und Substanz; sie selber ist ohne Anderheit gebaut. Keine Anderheit mehr, das ist schließlich die riesig antizipierende Illusion aller Mystiker gewesen, jedoch ein Phantasma utopicissime fundatum. Der Keil, der die Welt in Subjekt und Objekt spaltet, wird vom Mystiker psychisch herausgezogen; wonach denn das Abgehaltene jeder Art sich aufzuheben scheint. So geschieht Einkehr in die Unmittelbarkeit des Augenblicks, als eine ebenso ungeteilte wie vollkommen esoterische; es geschieht Einkehr in einen Augenblick, der sich für die mystische Erfahrung nicht mehr in der Zeit befindet. Zeit und Augenblick waren sich nie so nahe, gar so ineinander wie Ewigkeit und dieser Augenblick. *Nunc stans* oder *Nunc aeternum* wird also sein Name, ein Name, worin die scheinbar gespanntesten Gegensätze: Augenblick und Ewigkeit wiederum sich vertauschen, in vollkommener dialektischer Einheit. Der Gott der Mystik war der *Gott dieses Nunc aeternum, folglich der höchste Augenblickgott;* Jetzt ist darin Immer, Hier ist darin Überall. So, daß auch die Gegensätze Gott und Nicht-Gott sich aufheben; sie gehören gleichfalls zu den Objektivitäten außerhalb der Burg. Gott stirbt, indem er im Nunc aeternum geboren ist; für Eckart ist Gott daher das lautere Nichts, nämlich das prädikatlos gewordene Alles.

Soviel Köpfe, soviel Sinne, das gilt weithin und zerteilt. Aber es zerteilt nicht mehr, wenn die Köpfe die Augen schließen, das ist, wenn gläubig verzückter Zustand eintritt. Schäumen und Versenken begegnen sich freilich nicht, außer am Rande, nur dort eben kann es orgiastisch andrin-

gen. Aber sonst schmolz der Versenkung alles Trennende, das die Kinder der üblichen Welt gezogen haben, in einen *Bund.* So verschwinden hier die Grenzen zwischen Völkern wie vor allem zwischen Glaubensformen durchaus. Daher konnte gerade der Revolutionär unter den Mystikern, Thomas Münzer, aus der Einheit schriftloser Erleuchtung die Einheit einer Internationale quer durch alle Trennungen ablesen. Jüdisch, türkisch, papistisch, lutherisch, das alles gehört nach Münzer zum Buchstaben der Welt, nicht zur Ausgießung des Geistes: »Ich predige einen Christenglauben, der in allen Herzen der Auserwählten auf Erden gleichförmig ist. Wenn einer sein Leben lang die Biblien weder gehört noch gesehen hätte, könnte er wohl für sich durch die gerechte Lehre des Geistes einen unbetrüglichen Christenglauben haben, wie alle die gehabt, die ohne alle Bücher die heilige Schrift geschrieben haben. Sollten wir Christen nun zusammen einträchtig übereinstimmen, Psalm 72, *mit allen Auserwählten unter allen Zertrennungen oder Geschlechtern allerlei Glaubens,* so müssen wir wissen, wie einem zu Sinnen ist, der unter den Ungläubigen von Jugend auf erzogen ist, der das rechte Werk und die Lehre Gottes erfahren hat ohne alle Bücher.« Ebenso, was die Ernte in der Christenheit angeht, die Trennung des Weizens vom Unkraut: »Es findet der auserwählte Gottesfreund eine wundersam überschwengliche Freude, wenn sein Mitbruder auch also durch solche gleichförmige Ankunft zum Glauben kommen ist wie er. Die jetzige Kirche ist zumal eine alte Profeuse dagegen, die Zeit aber der Ernten ist all-weg da« (Ausgedrückte Entblößung des falschen Glaubens, 1524). Das ist die *Einheit,* worin die Mystik alle ihre Kinder sah, eine Einheit, die die Religionen aufhob, indem sie den Schnitt zwischen Ungläubigen und Auserwählten quer durch die einzelnen Religionen vollzog. Dazu gehörte allerdings die große Volksbewegung, wie sie seit den Albigen-serkriegen im zwölften Jahrhundert begonnen hatte und im deutschen Bauernkrieg kulminierte: die Fülle der Auserwählten ging, wie ehemals die Jüngergemeinde, als *Einheit im Volk* um, nicht unter Herrenpfaffen, gar Fürsten. Von dieser Einheit aus wurde auch die Einsamkeit aufgehoben, in der sich noch die Mystik Hugos und Richards von St. Viktor im zwölften Jahrhundert bewegt hatte, die Einsamkeit der Seele mit ihrem Gott (»Soliloquium de arrha animae« hieß ein bezeichnendes Hauptwerk Hugos von St. Viktor). Die Stufen der Himmelsleiter traten aus der Psychologie heraus, das Reisebuch der Seele zu Gott wurde durch den ersten Propheten der gotischen Mystik, durch Joachim di Fiore, zu einer Bewegung der Geschichte selbst verwandelt, zur Dynamik des letzten Evangeliums. Die *gesamte Menschheit* vollzieht nun — den Reinen zum

Heil, den Unreinen zum Untergang - die Bewegung in die mystische Christförmigkeit als ins Dritte Reich; sie übersteigt die Reiche des Gesetzes wie der Gnade, sie erlangt pleni-tudo intellectus. Und der Stand dieser Geistesfülle entspricht genau der Vergottung, worin die christliche Mystik ihre Erleuchteten umgab; er entspricht also der Gemeinde eines universalen Pfingstfests. Oder wie die Brüder vom vollen Geiste, eine Mystikersekte um die Zeit Ek-karts, diese künftige oder dritte Zeit beschrieben, ganz im Sinn Joachims, aber auch ganz im Sinn der vordem einsamen Entzückung: »In der dritten Zeit wird der Heilige Geist sich als eine Flamme beweisen, als ein Feuerofen der göttlichen Liebe, als ein Keller geistlicher Trunkenheit, als eine Apotheke göttlicher Gewürze, geistlicher Öle und Salben, als ein fortgesetztes Weissagen geistlicher Freuden, wodurch nicht nur in einfacher Erkenntnis, sondern in schmeckbarer und greifbarer Erfahrung die Wahrheit des fleischgewordenen Wortes Gottes wird gesehen werden« (vgl. Hahn, Geschichte der Ketzer im Mittelalter, 1847, II, Seite 465). Ja, der menschheitlichen Union der »Erkenntnis« schließt sich eine gleichsam kosmische, eine kosmogonische bei Eckart an: die Bewegung der Mystik zu Gott ist nicht nur Selbstbewegung, Selbsterkenntnis, Selbstoffenbarung Gottes, wodurch er sich aus seiner »unge-naturten Natur« zur »genannten Natur« entfaltet, sondern sie ist ebendeshalb auch dasselbe wie der Weltprozeß. Und wie die mystische Seele, die ihrer innersten Natur nach Gott ist, aus der Entäußerung der Welt zum Urgrund zurückkehrt, zum wiederzugewinnenden Gott, so kehrt kraft dieser »Entwerdung« der gesamte Weltprozeß wieder zum Urgrund zurück: ein Rücklauf des Seins durch Erkenntnis und Einkehr in seinen Grund. Die mystische Funktion wird hier Funktion der Weltwende selbst: scintilla, der mystische Funke, brennt, statt in bloßer Einsam keit, auf der Scheidestätte von Anderheit und Identität. Das zuletzt sind sehr große Unionsweisen; sie stammen aber alle aus dem revolutionären Versammlungsgefühl, Einheitsgefühl der Auserwählten womit die Versenkung sich im vollen Ketzerchristentum verbunden hat, mit dem Chiliasmus. Zu ihm drang nun, in der sozial, auch kosmisch breiten Mystik, die Glorie vor, welche aus dem Menschen im Durchbruch zu Gott ohnehin wie aus einer Gefangenschaft hervorkam. Denn es war ja lauter verhinderte Glorie, die in der scintilla brennt und ausbricht, Freiheit der Kinder Gottes wie hinter dem Jüngsten Tag; diese Freiheit meint, sie sei schon heute, und fühlt sich in dieser Überholung selbst von Gott als einem Objekt frei. *Die Glorie des Kerns in der Gefangenschaft seiner unangemessenen Welt* fundiert so letzthin die mystische Einheit »unter allen Zertrennungen und Geschlech-

tern allerlei Glaubens«. Unzweifelhaft, die Unionen der Mystik werden in der alten Form nicht wiederkommen, und der Blitz, worin das Unbeschreibliche getan, wird keinen Himmel mehr öffnen, aus dem übertragene Glorien herabstürzen. Aber in der Tiefe dieses Enthusiasmus lag allemal intendierter Einbruch der Selbstberührung, Grundberührung in ein Reich, das keine anderen Geheimnisse enthalten sollte als menschliche und keine andere Ordnung als die eines Corpus Christi, mit Weinstock und Reben. Das Reich der christlichen Mystik war in den Maßen des Menschensohns gebaut mit dem plötzlich aufgeschlagenen Augenblick als seiner Krippe. Dieses Nunc stans ist, als auf dem Jetzt und Hier selber hervortretend, so wenig jenseits, daß es das allernächste Diesseits ist; *so bedeutet das Nunc stans der Mystiker in wörtlichem wie in zentralem Sinn dasselbe wie das »Verweile doch, du bist so schön«;* - erst im Problem des Nunc stans hat dies Faust-Ziel Form und Inhalt der *in ihm ausgesteckten Identität.* Die vollkommene Utopie oder Utopie der Vollkommenheit, die die Religion in den Himmel gesetzt hat, schlägt hier in den Kern der Menschen wie ins Problem-Subjekt der Natur zurück. Nunc stans ist derart die Präzisionsformel für immanenteste Immanenz, das ist für die zeitlich so ferne und noch schlechthin unausgemachte Welt ohne jede mögliche Entfremdung.

Wunder und Wunderbares; Augenblick als Fußpunkt der Nike

Oft haben fromme Männer um sich eine eigene Scheu verbreitet. Sie schienen seltsame Kräfte zu besitzen, so wirkten sie aufs Volk. Diese Kräfte galten als zauberische, wundertätige, als solche über dem menschlichen Maß. Zum Teil sollte das magische Kunststück diejenigen beeindrucken und gewinnen, die von einer Predigt nicht gewonnen werden konnten, indem sie sie gar nicht verstanden. Zum Teil aber, über dieser Schauwirkung, wirkte im Wundermachen ein Sprengwille. Er suchte nicht nur das subjektiv, sondern auch das objektiv Gewohnte, also den üblichen Zusammenhang der Dinge aus den Angeln zu heben. Beides, das propagandistisch wie das objekthaft magische Wesen, findet sich auch im Alten Testament. Das erste, wenn Aaron die ägyptischen Zauberer mit einem Stab überbietet, der ihre Stäbe schließlich verschlingt. Das zweite, wenn Elias, »mit dem Haupt zwischen seinen Knien«, ganz als afrikanischer Regenzauberer auftritt (1. Kön. 18,42 ff). Freilich werden die Wunderberichte im Alten Testament mehr beiläufig erzählt, gleich als ob sie nicht eigentlich oder nur mittelbar zur Sache gehörten. Selbst so phantastische Moseslegenden wie die der zehn Plagen oder gar der Teilung des Roten Meeres umrahmen nur die größere charismatische Tat: der Führung aus Ägypten. Diese relative Unterordnung, auch das schließliche Zurücktreten der Wunder im Alten Testament beruht auf zwei - im Neuen Testament nicht mehr vorhandenen -Gründen. Einmal drängte die Priesterredaktion der Bibel unter Esra, bei Gründung des jüdischen Kirchenstaats, den alten wildwachsenden, gesetzesfremden magischen Volksglauben zurück und den Willen, sich in ihm zu bewegen. Viele Wunderberichte dürften damals verschwunden sein, vor allem, wenn Eingriffe mit ihnen verbunden waren, die subversiv, gar verbessernd gegen Jahwe wirkten. Sodann hat der Prophetentyp sich geändert: während Elias noch viel Wundermännisches zeigt, Orgiastisch-Magisches wie ein Schamane oder Baalpriester, beginnt bereits mit Arnos, hundert Jahre später, die Form der rein visionär beauftragten, bald auch schriftstellernden Utopie. Donnersprache trat an Stelle der Wunderdinge, das Wunder selbst, das zur religiösen Propaganda unentbehrliche, reduzierte sich auf den visionären Kontakt; so besonders vornehm bei dem Priester und Schriftgelehrten Ezechiel. Bis allerdings des Glaubens liebstes Kind im Neuen Testament so wild wie naiv wieder andrang, sehr zum Leidwesen der liberalen Theologen von heutzutage. Jesus tritt durchaus magisch auf, er heilt Lahme, verwandelt Wasser in

Wein, speist mit fünf Broten und zwei Fischen fünftausend Mann, treibt Krankheitsteufel aus und erweckt Tote gleich Elias. Das macht: der Volksgrund trat wieder vor, mit ihm die Folklore des Wunders, ungestört von Sadduzäern und Pharisäern. Selbst Evangelisten wie der Arzt Lukas oder der hellenistisch gebildete Verfasser des Johannesevangeliums unterdrücken die Wunderberichte nicht, sie geben ihnen nur überdies einen spiritualistischen Sinn, mit Bezug auf noch höhere Wunder. Die Brotspeisung wird aufs Abendmahl bezogen (Joh. 6,35), die BUndenheilung auf Christus als Licht der Welt (Joh. 9,30); so fällt das Flüchtige und Singulare dieser Wunder weg, sie sollen weit mehreren als dem Zufall der fünftausend Mann von damals oder dem einzigen Blinden zugute kommen. Und aus dieser Umdeutbarkeit erhellt bereits: es war nicht nur primitive Zaubersphäre, die im Neuen Testament durch Bauern und Fischer sich wieder ausgebreitet hat. Sondern auch gänzlich neue Bestimmungen, diese vor allem, regten das Mirakelhafte auf: Jesus als Messias, Jesus und das nahe herbeigekommene Himmelreich. Beides sind die Grundwunder, welche die kleineren, die man von Jesus erwartete und die er selber als seine »Zeichen« empfand, erst fundierten. An Stelle des älteren, immer noch mit der Zauberei verbundenen Wundersinns trat hier also ein *neuer*, ein *eschatologischer:* - Wunder sind die *Anzeichen* des kommenden Endes. An sich allerdings, ohne diesen Hintergrund, stehen die gehäuften Wundererzählungen um Jesus auf keinem anderen Blatt als sämtliche andere in der Geschichte, sei es der Geschichte des Aberglaubens und seiner Massenpsychose (Hexenwahn) oder jener parapsychisch-paraphysischen Vorgänge, für die eine Erklärung und Einordnung etwa noch aussteht. Parapsychische Fähigkeiten wie Fernsehen, paraphysische wie Teleki-nese und dergleichen mehr werden, mit Recht oder Unrecht, auch außerhalb der Religionen berichtet, und innerhalb ihrer blühen viele Wun-dergeschichten des Neuen Testaments genausogut unter Fetischpriestern. Legenden wie die Verwandlung des Wassers in Wein könnten ebenso von der Zauberin Medea erzählt werden, wie sie von dem Lehrer des Vaterunsers und der Bergpredigt überliefert sind; der Faust des Volksbuchs hat ja Wein selbst aus Holz springen lassen. Ein jüdisches Spottbuch aus dem Mittelalter, über »Jesus den Gehenkten«, weiß darum - von diesen isolierten Wundern her - nicht viel mehr zu berichten als: Jesus habe in Ägypten die Zauberei erlernt und Israel damit in die Irre geführt. Aber das Novum eben, mit den ganz anderen Valeurs, besteht aus dem *Messiasanspruch* und aus dem *apokalyptischen Hintergrund:* »Siehe, ich mache alles neu«; davon und nur davon leben nun Christi Wunder. Samt

den noch so primitiven, denn auch diese gehörten zum Messias und zur Endzeit, als »Zeichen« eben, nicht nur als Wunder (Joh. 7,31). Und vor allem, entscheidend: Auch die magischen Eingriffe, in dem allemal eschatologisch gezielten und umgebenen Neuen Testament, stehen an ihrem singulären Platz für eine weit größere Verwandlung gut, soll heißen, für die zum *Wunderbaren:* aus dem Wasser entsteht der *Wein des Wunders.* Als Kennzeichen des Messias und des nahenden Reichs hatte Jesus selber diese Ungeheuerlichkeiten erklärt; mit Bezug auf Elias als Christvorläufer, nicht als älteren Wundermann. Von daher die Antwort auf die Frage des Johannes, ob er sei, der da kommen soll, oder ob ein anderer zu erwarten sei: »Die Blinden sehen und die Lahmen gehen, die Aussätzigen werden rein und die Tauben hören, die Toten stehen auf und den Armen wird das Evangelium gepredigt« (Matth. 11,5). Von daher der Bescheid an die Pharisäer und Sadduzäer: »Des Abends sprecht ihr, es wird ein schöner Tag werden, denn der Himmel ist rot. Und des Morgens sprecht ihr, es wird heut Ungewitter sein, denn der Himmel ist rot und trübe. Ihr Heuchler, des Himmels Gestalt könnt ihr urteilen, könnt ihr denn nicht auch die Zeichen dieser Zeit urteilen?« (Matth. 16,2 f). Die Zeichen dieser Zeit vereinten so entfernt scheinende Vorgänge wie Lahmenheilung und Evangeliumpredigt an die Armen; letztere also war ebenfalls als realverwandelnd gemeint, als Ende der Mühe und Beladenheit in einem neuen Äon. So entschieden rangiert Jesus die konkrete Verwandlung über die bloß innerliche und unsichtbare, daß folgende erstaunliche Frage bei ihm möglich wird: »Welches ist leichter, zu dem Gichtbrüchigen zu sagen: dir sind deine Sünden vergeben, oder: stehe auf, nimm dein Bett und wandle?« (Mark. 2,9). Die Frage enthält die Antwort, nämlich: »Auf daß ihr aber wißt, daß des Menschen Sohn Macht habe, zu vergeben die Sünde auf Erden, sprach er zu dem Gichtbrüchigen: Ich sage dir, stehe auf, nimm dein Bett und gehe heim« (Mark. 2,10 f). Indem der Gichtbrüchige danach aufstand, war für die Gläubigen eine Bewährung des Glaubens gegeben, die nach Christi eigener Abwägung noch über der Macht der Sündenvergebung stand. Eine einzige materielle und nicht inwendig bleibende Linie zieht sich von der Verpflichtung, den Gichtbrüchigen zu heilen, bis zu dem sprichwörtlich gewordenen Glauben, der Berge versetzt: Berge, nicht Psychologien. Das alles im Endzeichen des geglaubten und mit der Erscheinung des Messias phänomenologisch verbundenen *Grundwunders*: *der Apokalypse.* Wunder als Sprengung des gewohnten Status erlangt bei Jesus daher den radikalsten Ausdruck; denn es ist um das Novum selbst vermehrt, es will allemal schon neuer Himmel, neue Erde im Kleinen sein.

Gewiß, der wahrgenommene Gewohnheitszusammenhang der Dinge zur Zeit und in der Umwelt Jesu ist mit dem gesetzmäßig-kausalen völlig unvergleichbar, zu dem seit dem sechzehnten Jahrhundert der Wunderbegriff kontrastiert. Das Zusammenhangswissen war auch schon ein anderes als im Christentum der Scholastik, sosehr dessen Welt von Dämonen noch durchwohnt, von Gott und seinen Engeln noch durchwaltet schien. Die Welt Jesu aber war die des mandäisch-persischen Dualismus, mit Satan als dem Herrn dieses Äon, mit dem Lichtreich als dem des unmittelbar bevorstehenden neuen Äon. Der Messias ist der Bringer des Weltbrands, so wie im Johannesbuch der Mandäer der Lichtgeist zu seinem eingeborenen Sohn spricht: »Sei mir ein Bote, gehe in die Welt der Finsternis, in der es keinen Lichtstrahl gibt«; - *nur gegen diese Welt und ihre heillosen Zusammenhänge* geschah die Unterbrechung des Wunders. Trotzdem geschah sie einheitlich als Unterbrechung, und zwar als sichtbare, sie geschah vor allem zugunsten der partikular-stellvertretenden Sichtbarkeit einer total veränderten Ordnung, eben der des Wunderbaren. Folglich ist das Wunderwesen Christi über sein temporäres Weltbild hinaus mit dem heute noch vorstellbaren in zwei Hauptpunkten geeint: *im Formalen der Unterbrechung, im Materialen des schlechthin guten Inhalts.* Und wesentlich bleibt auch: Wunder galten nicht als innerlich, sie intendieren greifbare Veränderung äußerer Art, das durch sie erscheinensollende Heil geschieht via Welt. Derart definiert Thomas gerade das christliche Wunder, zum Unterschied von bloßer christlicher Predigt und Sinnesänderung, folgendermaßen: »Mira-culum est *effectus sensibilis,* qui divinitus fit praeter ordinem totius na-turae« (3. Contra gentiles c. 101). Die Sündenvergebung, selbst die Transsubstantiation rechnete daher Thomas nicht zu den Wundern, denn sie sind keine sinnlich wahrnehmbaren Effekte. Und auch nachdem das Himmelreich keinesfalls mehr als bevorstehend geglaubt wurde, in der gesamten Scholastik also, wohnte das Wunder allemal an der Bruchstelle der natürlichen Welt, an der Stelle, wo ein sichtbares Stück der sichtbaren Welt sichtbar springt. Aus alldem erhellt zuletzt: sosehr das Wunderwesen unterdessen auf banalen Okkultismus heruntergekommen ist oder sich als solcher entschleiert hat, sosehr es offiziell nur noch im Propaganda- und Geschäftsbetrieb des Katholizismus weiterlebt, in hysterischen Jungfrauen und solch kümmerlichen Himmelspforten wie Lourdes, so bedeutsam enthält der Wunderbegriff doch außer seinem transzendenten Aberglauben den ganz und gar nicht abergläubischen, *den vom Sprengglauben herstammenden Begriff des Sprungs.* Genau der Begriff des Sprungs ist vom Wunder her gelernt worden; in einer rein mecha-

nischen Kausalwelt, in einer dem Wunder in jeder Form kontrastierenden, hatte der Sprungbegriff daher keinen Platz, wohl aber in einer nicht mehr statisch, auch nicht mehr finit begriffenen. Hierbei freilich zeigt der Sprung, als streng dialektisch vermittelter Umschlag, selber eigene Gesetzlichkeit, ist also keineswegs, wenn er den rein mechanischen Fortgang des Gleichen unterbricht, in einer intermissio legis schlechthin angesiedelt, wie das scholastisch definierte, mythische Wunder. Und erst recht fehlt hier, infolge der selbstverständlichen Eliminierung aller transzendenten Faktoren, jeder »Ausnahmezustand«, in dessen gesetzleeren Raum ein transzendenter Wille irdisch Unmögliches setzen könnte. Trotzdem aber, wenn Hegel über den qualitativen Sprung und seine Vorboten schreibt, hier werde etwas »durch den Aufgang unterbrochen, der, ein Blitz, in einem Male das Gebilde er neuen Welt hinstellt« (Werke II, S. 10), so ist die Erfassung dieses Blitzhaften, ob es auch noch so gesetzmäßig sui generis vermittelt ist, doch zuverlässig nicht ohne Bezug zu dem ehemalig Wunderhaft-Plötzlichen, als einem Grundarchetyp der religiösen, vor allem christlich-adventshaften Phantasie. Natura facit saltus: das mindestens ist der Beitrag des alten Wunderglaubens zu einer nicht mehr magischen, erst recht nicht mehr transzendent überbauten Welt. Der Gedanke des Sprungs ist in der apokalyptischen Wunderlandschaft zuerst erwachsen, ja er besitzt diese immer noch - in übersehener, doch nicht abgegoltener Konsequenz - als Hintergrund.

Und der Sprung ist nicht das einzige, was aus dem seltsamen Spuk übrigbleibt. Wird Wasser zu Wein, so unterbricht das nur dem, der daran glaubt. Aber weiter nun: in der Unterbrechung lebt noch ein anderes, und dieses kann alles Zaubers entraten. Es besteht besonders ohne allen faul gewordenen, aber mit dem erhofften *Inhalt* des Wunders hängt es zusammen und eben, es heißt *das Wunderbare.* Dessen Name ist auch dem Aufgeklärten noch bekannt, und er nimmt es, zum Unter schied von den haarsträubenden Zaubereien, ernst. »Ich suche das Wunderbare«, sagt eine liberale Frau, ganz außerhalb aller theologischen Kreise, Ibsens Nora. Sie sagt es zwar nicht genauso, aber der gleiche Inhalt ist gemeint, der den radikalen Sprung bewohnt. Von daher noch Helmers Ausruf: »Das Wunderbarste-?«, womit, als mit einem Superlativ und Fragezeichen, das so wenig theologische Antifamilienstück schließt. Also behält das Wunderbare seinen Goldklang, auch wenn das Wunderhafte, dessen Unterbrechungsraum es füllte, völlig verblaßt ist. Zwar nicht jeder berichtete und ausphantasierte Wunderinhalt erschien als wunderbarer, nicht einmal immer als guter. Es gibt in der Legende auch Strafwunder, die ausführ-

lichsten sind die zehn Plagen und der Untergang der Ägypter im Roten Meer, die vielseitigsten hat Ovid in seinen Metamorphosen dargestellt. Selbst die totale Sprengung des Status quo ante, welche in der Apokalypse gedacht ist, zeigt im Inhalt ebensoviel Entsetzen (für die Feinde Christi) wie totale Freude. Dennoch gehört zum Wunderinhalt wesentlich Freude, dergestalt, daß noch der Untergang der Ägypter denen, die keine Ägypter sind, einen eigenen Beitrag zum Jubel gegeben hat, nämlich den Jubel der Rettung oder die Kategorie des gerechten Siegs. Von hier aus ist kein Unterschied zwischen dem Gesang der Prophetin Mirjam, das Wunderbare der Errettung betreffend (2. Mos. 15,21), und der sternhohen Verkündigung des Engels an die Hirten, wie sie auch dem Ungläubigen aus Bachs Weihnachtsoratorium noch nachtönt: »Fürchtet euch nicht; siehe, ich verkündige euch große Freude« (Luk. 2,10). Das Wunderbare bleibt so schließlich der dominierende, ja der einzige Inhalt der im Wunder intendierten Unterbrechung. Er bleibt das so stark, daß selbst noch das Gute dieser Welt, nicht nur das Böse oder auch uns Unangemessene, im Wunder als unterbrochen gedacht wird, sofern dieses *ein Extrem, also die eigentliche Natur des Wunderbaren* enthält. Als solch höchste Unterbrechung galt die durch mystische Entzückung und durch das schlechthin Überbietende, das sie zu enthalten versprechen mag, mitten in ihrem Augenblick, wenn er sich zur Ewigkeit zu erweitern scheint. Das schlechthin Überbietende solcher Art, als derjenigen, welche dem Wunderbaren wesensgemäß zugehört, ist wieder am großartigsten in dem Paulussatz bedeutet: »Das kein Auge gesehen hat und kein Ohr gehört hat und in keines Menschen Herz gekommen ist, das hat Gott denen bereitet, die ihn lieben« (1. Kor. 2,9). Und Paulus spricht hierbei von »unserer Herrlichkeit«, also genau von diesem, was den Inhalt des radikalsten Wunschtraums ausmacht, indem er ebenso der zentralste ist. Solche Extreme oder auch vollkommene Überstiegenheiten, wie sie in der Kategorie des Wunderbaren angelegt sind, wirken allerdings im Hinblick auf die vorliegende und bisher geschehene Welt fast genauso zauberhaft wie das Wundermachen selber. Bereits mit dem Wunderbaren in seiner schlichtesten Ausgabe ist es empirisch nicht wohl bestellt, und mit »unserer Herrlichkeit« als der Utopie, die alles Nichtige verflüchtigt, hat es noch gute Wege. Aber zum Unterschied vom Aberglauben des Wundermachens ist der Glaube ans Wunderbare von vornherein einer der Hoffnung, ja des Paradoxes, und keine objektiv-reale Feststellung. Vielmehr (um das Mißverständnis eines »ewigen Ideals« hier wie überall auszuschließen): er impliziert keine Feststellung, die sich auf anderes als auf Andeutungen, Vor-Scheine, Vor-

Erfahrungen oder Chiffern in der bereits vorhandenen objektiv-realen Welt bezieht und beziehen kann. Doch wenn sogar das Wunder eine relative, eine umgerechnete Wahrheit wenigstens darin hat, daß die Welt sich in Sprüngen bewegt (in geschichtlich vermittelten) und Durchbrüche möglich macht (ohne alle Bündnisse mit einer Transzendenz oder transzendente Eingriffe selber): so hat das Wunderbare in diesen Sprüngen und möglichen Durchbrüchen so lange eine partiale Vor-Erscheinung und mögliche ganze Real-Erscheinung seines Inhalts, als das Gegenteil des Wunderbaren, nämlich das Umsonst oder Nichts, noch nicht total und real eingetreten ist. Der Glaube der Hoffnung mit dem *Wunderbaren als inhaltlich noch unbestimmtem, aber unverwechselbarem Inhalt* ist daher nur in mechanischer Empirie oder, was hier aufs Gleiche herauskommt, in abstrakter Utopie Aberglaube, keinesfalls aber in konkreter Utopie und in ihrer noch offenen, dialektisch-prozeßhaften Welt. Er ist konträr gerade das, was in den Religionen nicht Aberglaube ist; was zusammen mit dem Selbsteinsatz des Menschen in die Transzendenz, auf Grund dieses Selbsteinsatzes, dem Religiösen seine übrigbleibende, seine nicht nur der Furcht und Not und Unwissenheit, sondern dem Lichttrieb entstammende, entmythologisierte Wahrheit gibt. Diese Wahrheit lebt wesentlich im geschichtlich vermittelten Futurum und Novum; sie besteht nicht in der als real behaupteten Hypostase eines mythologischen Jenseits; sie besteht freilich auch nicht dem sehr partialen Präteritum einer lediglich kausalmechanisch interpretierten Gewordenheit. »Unsere Herrlichkeit«: ihr Wohnort ist und bleibt auch hierbei *im Inkognito jedes gelebten Augenblicks.* Das ist das Vermächtnis des radi kalsten Wunschtraums, der als solcher eben der zentralste ist: der des intensiven Mittelpunkts von allem. Was in Leitbildern und Leittafeln, was im tiefen Inhalt der Faustwette, also des wirklichen Faustproblems, was in den ebenso direkten wie noch immer erst halbmanifesten Selbstinhalten der Musik zu bestimmen und zu identifizieren versucht worden ist: dieses vielstimmige Produktionswesen unserer selbst hat in der religiös gesuchten Unio, als einer von Augenblick und Ewigkeit, sein letztes Zeugnis. Nicht die Zeit, aber der Augenblick als dasjenige in der Zeit, was nicht zu ihr gehört, kommuniziert mit der Ewigkeit, in der die vollkommene Freude einzig ihr Maß hat. Die Kommunikation von Augenblick, Wunderbarem und Ewigkeit hat Paulus im Sinn, wenn er die ungeheure Verbindung schlägt: »Siehe, ich sage euch ein Geheimnis: Wir werden nicht alle entschlafen, wir werden aber alle verwandelt werden und dasselbe plötzlich, in einem Augenblick« (1. Kor. 15,51 f). Und der unmythologische, obzwar letzte Grenzsinn darin lautet:

die Verwandlung ins Gegenteil des Entschlaf ens, als ins Gegenteil des Nichts, geschieht, wenn sie geschieht, in einem Augenblick *als dieser Augenblick.* Und ohne alles Beiwerk von Schwärmerei: Der gleiche Bewegungsmoment, der in und unterhalb von allem zieht, der das Nicht-Haben, der Trieb, der Wunsch, die Sehnsucht, die Frage im Sein ist und zugleich der noch ständig unerfüllte Anfang zu einem sich selber endlich adäquaten Da-Sein: dieser gleiche Bewegungsmoment enthält zugleich die völlige Ankunft in ihm selbst und nur in ihm selbst, sofern die Wahrheit in sein Nichtwissen oder Inkognito einschlägt. Sofern in der dunklen Daß-Wurzel der Welt das endlich gefundene und gelungene Was ihres Inhalts aufblüht, als das Eigentliche und Überhaupt - beantwortet, gefunden, realisiert. Das Hie et Nunc ist überall das Frage-Sein, das zu seiner Lösung die nicht- oder halb-adäquaten Prozeßgestalten des Welt-Sein herausetzt. Aber erst durch den Blitz seiner Identifizierung würde entstehen, was in der ganzen Welt nur erst anklingt und unweigerlich eben als - Wunderbares vorleuchtet: Figur der Identität. Es gibt ein tiefes Behagen am altvertrauten Ort; im Abglanz stellen Hiero-nymus im Gehäus, gar die Landschaft der Sixtinischen Madonna Heimat wie nach einer Wiedergeburt dar; aber ihr wirklicher Zustand, die Materie: Augenblick hat noch in keinem Ort, auch nicht im Auftauchen unserer selbst am Bildort, ein Präsens. *Das Wunderbare ist das Verweile-doch zentralster Art;* nur darin hat es sein Lokalzeichen. Das Wunderbare ist der Lichtblitz des Subjekts als des Objekts, neben dem kein entfremdetes mehr existiert und worin Subjekt wie Objekt gleichzeitig aufgehört haben, getrennt zu sein. Das Subjekt hat mit seiner wahrsten Eigenschaft aufgehört: dem Desiderium; das Objekt hat mit seiner unwahrsten Eigenschaft aufgehört: der Entfremdung. Dieses Anlangen ist Sieg, und die Siegesgöttin steht, gleich der antiken Nike, auf einem Punkt: als herausgeschaffte, im und zum Humanuni versammelte Konzentration des Seins. Auf dieser Erdstelle von angelangtem Sein, von Welt wie Heimlichkeit, Heimlichkeit wie Welt läßt sie sich nieder, in ihm enden Flug wie Botschaft. Ja, selbst das Wunderbare hört im Wunderbaren auf: der Fußpunkt, worauf Nike steht, im Augenblick der Ankunft steht, ist - nach so viel Schein, Vor-Schein, selbst Pathos der Unbeschreiblichkeit - selber unscheinbar. Draußen gibt es noch viele Fußspuren und Chiffern, sie sind aufs höchste wichtig, denn die Menschen sind mit ihrem Augenblick nicht allein, es gibt ihn auch in allen Prozessen und Gestalten der Natur, ja er kann nur in den Chiffern der Natur breit gelesen werden, nur mit deren Weite sich als Reich verstehen, statt als bloße Raumlosigkeit der Intensität. Aber der Reichs-Inhalt selber ist gerade klein, weil er so groß

ist; er ist genauso konzentriert wie das, was in der Mystik der Moral als »das höchste Gut« bezeichnet wird. Naturchiffern und das höchste Gut sind die letzten Zeugnisse, in denen sich der Kern der Menschen als identisch mit dem Kern der Erde bekundet. Dieser identische Kern ist zugleich der unerschienene, es gibt über ihn so wenig Ausgemachtes und von ihm so wenig bestimmt Erschienenes, daß am wenigsten feststeht, ob er überhaupt vollendet manifestiert wird oder ob er verdorrt. Sein - von den Religionen bedeutetes - Wesen steht wegen dieser währenden Unerschienenheit auf der Waage des drohenden Nichts oder gelingenden Alles, des Umsonst oder des Wunderbaren. Die Herodes deuteten auf das Nichts, die Orpheus, Zoroaster, Buddha, Moses, Jesus deuteten auf das Wunderbare: es hängt von diesem Jahrhundert ab, ob wenigstens das gut Erreichbare wirklich wird. Ob das Reich der Freiheit in die Nähe treten kann, das einen Einzug statt eines Exodus erlaubt. Das Ziel aller höheren Religionen war ein Land, wo Milch und Honig so real wie symbolisch fließen; das Ziel des inhaltlichen Atheismus, der nach den Religionen übrigbleibt, ist genau das gleiche - ohne Gott, aber mit aufgedecktem Angesicht unseres Absconditum und der Heils-Latenz in der schwierigen Erde.

AUSGEWÄHLTE BIBLIOGRAPHIE ZUM THEOLOGISCHEN GESPRÄCH MIT ERNST BLOCH

Buhr, Manfred:
Der religiöse Ursprung und Charakter der Hoffnungs philosophie Ernst Blochs, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 6/ 1958, S. 576 ff.

Gollwitzer, Helmut:
Ernst Blochs atheistische Deutung der biblischen Rede von Gott, in: H. Gollwitzer: Die Existenz Gottes im Bekenntnis des Glaubens, München 1964, S. *76* ff.

Günther, Joachim:
Christus ohne Gott im Reich von Karl Marx. Die Hoffnungsphilosophie Ernst Blochs, in: Christ und Welt, 24.3. 1960.

Heim, Theodor:
Blochs Atheismus, in: Ernst Bloch zu ehren. Beiträge zu seinem Werk, hrsg. v. S. Unseld, Frankfurt 1965, S. 157 ff.

Kimmerle, Heinz:
Die Zukunftsbedeutung der Hoffnung. Auseinandersetzung mit Ernst Blochs »Prinzip Hoffnung« aus philosophischer und theologischer Sicht, Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik, Bd. 34, Bonn 1966.

Krieger, E.:
Das Prinzip Hoffnung. Auseinandersetzung mit Ernst Bloch, in: Wissenschaft und Weisheit, Augustinisch-franziskanische Theologie der Gegenwart, Düsseldorf, 25. 9.1962, S. 169 ff.

Marsch, Wolf-Dieter:
Eritis sicut Deus. Über das Werk Ernst Blochs als Problem evangelischer Theologie, in: Kerygma und Dogma 7/1961, S. 173 ff.

Marsch, Wolf-Dieter:
Hoffen worauf? Auseinandersetzung mit Ernst Bloch, Hamburg 1963.

Metz, Johann Baptist:
Gott vor uns. Statt eines theologischen Arguments, in: Ernst Bloch zu ehren, Frankfurt 1965, S. 227 ff.

Moltmann, Jürgen:
Ernst Bloch: Messianismus und Marxismus. Einführende Bemerkungen zum Prinzip Hoffnung, in: Kirche in der Zeit 15/1960, S. 291 ff.
Moltmann, Jürgen:
Die Menschenrechte und der Marxismus. Einführende Bemerkungen und kritische Reflexionen zu Ernst Blochs: >Na-turrecht und menschliche Würde<, in: Kirche in der Zeit 17/1962, S. 122 ff.
Moltmann, Jürgen:
Das >Prinzip Hoffnung< und die christliche Zuversicht, in: Evangelische Theologie 22/1963, S. 537ff.; vgl.: Theologie der Hoffnung, 3. Aufl. 1965, Anhang.
Moltmann, Jürgen:
Die Kategorie Novum in der christlichen Theologie, in: Ernst Bloch zu ehren, Frankfurt 1965, S. 243 ff.
Pannenberg, Wolfhart:
Der Gott der Hoffnung, in: Ernst Bloch zu ehren, Frankfurt 1965, S. 209 ff.
Quervain, Alfred de:
Christentum ohne Hoffnung und Hoffnung ohne Gott. Gedanken zu Ernst Blochs >Das Prinzip Hoffnung<, in: Kirchenblatt für die reformierte Schweiz, 13. 9.1962.
Sauter, Gerhard:
Zukunft und Verheißung. Das Problem der Zukunft in der gegenwärtigen theologischen und philosophischen Diskussion, Zürich 1965, S. 277 ff.
Schrey, Heinz-Horst:
Ernst Blochs Philosophie der Hoffnung, in: Deutsches Pfarrerblatt 61/1961, S. 265 ff.
Seim, Jürgen:
Bloch unter den Propheten, in: Verkündigung und Forschung, Theologischer Jahresbericht 1960/62, S. 134 ff.
Tillich, Paul:
Das Recht auf Hoffnung, in: Ernst Bloch zu ehren, Frankfurt 1965, S. 265 ff.
Vilmar, Fritz:
Welt als Laboratorium Salutis, in: Ernst Bloch zu ehren, Frankfurt 1965, S. 121 ff.

STELLENNACHWEISE

Karl Marx, der Tod und die Apokalypse
Aus: Geist der Utopie, 1. Aufl. 1918, Frankfurt 1964, S. 297 ff.

Incipit vita nova
Aus: Tübinger Einleitung in die Philosophie 2, Frankfurt 1966, S. 151 ff.

Biblische Auferstehung und Apokalypse
Aus: Das Prinzip Hoffnung, Frankfurt 1959, S. 1323 ff.

Christus oder das aufgedeckte Angesicht
Aus: Geist der Utopie, Frankfurt 1964, S. 267 ff.

Über religiöse Wahrheit
Aus: Tübinger Einleitung in die Philosophie 2, Frankfurt 1966, S. 44 ff.

Christliche Sozialutopien
Aus: Das Prinzip Hoffnung, Frankfurt 1959, S. 575 ff.

Der verstaatlichte Gott und das Recht auf Gemeinde
Aus: Naturrecht und menschliche Würde, Frankfurt 1961, S. 310 ff.

Wachsender Menscheneinsatz ins religiöse Geheimnis
Aus: Das Prinzip Hoffnung, Frankfurt 1959, S. 1399 ff.

Ernst Bloch Religion im Erbe

Im Streit um die Wahrheit beharren Religiöse und Atheisten, Christen und Nichtchristen gern auf ihrem »Standpunkt«; wo Gespräche anfangen, wird darum die Verständigung schwer. Ernst Bloch hat keinen derartigen »Standpunkt«; er will der Wahrheit entgegenkommen, die noch nirgendwo festliegt, und unterwandert dabei die Standpunkte beider Seiten. So unternimmt er in seiner religionsphilosophischen Arbeit eine leidenschaftliche Kritik an der biblischen Religion - aber mit der Bibel in der Hand. »Religion im Erbe« geht darum nicht einfach irreligiöse Wege. Sie befreit sich nicht nur von der religiösen Last. Denn sie kennt auch die drängende Frage, die Verheißung und die Hoffnung des Glaubens. Und sie erkennt darin eine gute Erbschaft und einen Kompaß auf dem Wege zur Wahrheit und zum Reich der Freiheit, das wir suchen.